Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung

In Gemeinſchaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Erſter Band
Teil II

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1913

Digitized by Google

UNIVERSITY
LIBRARY
PRINCETON, N. J.

Digitized by Google

Inhalt.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.
Von Max Scheler.

I. Teil. Seite

Einleitende Bemerkung 405
I. Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik 407
1. Güter und Werte 411
2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern 423
3. Zwecke und Werte 429
II. Formalismus und Apriorismus 444
A. Apriori und Formal überhaupt 447
B. Das Apriori-Materiale in der Ethik 482
1. Die formalen Wesenszusammenhänge 483
2. Werte und Wertträger 486
3. »Höhere« und »niedrigere« Werte 488
4. Aprioriſche Beziehungen zwiſchen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte 502
5. Aprioriſche Rangbeziehungen zwiſchen den Wertmodalitäten . 507
III. Materiale Ethik und Erfolgsethik 513

Beiträge zur Phänomenologie des äſthetiſchen Genuſſes.
Von Moritz Geiger.

Einleitung 567
Der Genuß 584
Der äſthetiſche Genuß 629
Die Körperempfindungen 674

Die aprioriſchen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.
Von Adolf Reinach.

Einleitung 685
§ 1. Die Idee der aprioriſchen Rechtslehre 685
1. Kapitel. Anſpruch, Verbindlichkeit und Verſprechen 692
§ 2. Anſpruch und Verbindlichkeit 692
§ 3. Die ſozialen Akte 705
§ 4. Das Verſprechen als Urſprung von Anſpruch und Verbindlichkeit 718

6000 .496 v.1,pt.2 (1913) JAN 291914 307036

Digitized by Google

Seite
2. Kapitel. Grundlinien der aprioriſchen Rechtslehre 742
§ 5. Rechte und Verbindlichkeiten. Das Eigentum 742
§ 6. Die rechtlichen Urſprungsgeſetze 759
§ 7. Die Vertretung 782
3. Kapitel. Die aprioriſche Rechtslehre und das poſitive Recht 801
§ 8. Beſtimmungen und Beſtimmungsſätze 801
§ 9. Das poſitive Recht 816
§ 10. Die aprioriſche Rechtslehre und das Naturrecht 839

Digitized by Google

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

(mit beſonderer Berückſichtigung der Ethik Immanuel Kants)

von

Max Scheler (München).

I. Teil.

Einleitende Bemerkung.

In einer demnächſt erſcheinenden größeren Arbeit will ich verſuchen eine materiale Wertethik auf der breiteſten Baſis phänomenologiſcher Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein ſolches Unternehmen erhebt Einſpruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung ſtehende Ethik Kants. Da ich in jener Arbeit die Anſichten anderer Philoſophen keiner Kritik unterwerfen will, ſondern nur ſo weit ihre Lehren heranziehen möchte, als ſie geeignet ſind, die eigenen poſitiven Sätze zu erleuchten, ſo möchte ich an dieſer Stelle durch eine Kritik des Formalismus in der Ethik überhaupt und insbeſondere der von Kant für ihn angeführten Argumente mir gleichſam für jene poſitive Arbeit freie Bahn ſchaffen. In letzter Linie gilt in der Philoſophie das Wort Spinozas: Die Wahrheit iſt das Kennzeichen ihrer ſelbſt und des Falſchen. Darum werde ich ſchon in dieſer Arbeit jene Kritik nur in der Form leiſten können, daß ich die Irrigkeit der Kantiſchen Vorausſetzungen dadurch aufweiſe, daß ich an ihre Stelle die richtigen zu ſetzen ſuche.

Es würde nach meiner Meinung einen großen Irrtum darſtellen, wollte man annehmen, es habe irgendeine der nachkantiſchen Richtungen materialer Ethik die Kantiſche Lehre widerlegt. Ich bin ſo wenig dieſer Meinung, daß ich vielmehr glaube, daß alle dieſe neuen Richtungen, die einen materialen Grundwert, wie »Leben«, »Wohlfahrt« uſw. zum Ausgangspunkt der ethiſchen Argumentation machten, nur Beiſpiele für eine Vorausſetzung abgeben, deren endgültige Zurückweiſung gerade das höchſte Verdienſt, ja ſtreng genommen das einzige Verdienſt der praktiſchen Philoſophie Kants

Digitized by Google

ausmacht. Denn alle jene Formen materialer Ethik sind mit geringen Ausnahmen gleichzeitig Formen der Güter- und Zweckethik. Aber alle Ethik, die von der Frage: was ist das höchste Gut? oder: was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt. Alle nachkantische Ethik, so viel sie in der Erleuchtung besonderer konkreter sittlicher Werte und in der Analyse konkreter sittlicher Lebensbeziehungen auch geleistet haben mag, vermag in ihren prinzipiellen Teilen nur den Hintergrund abzugeben, auf dem sich die Größe, die Festigkeit und die Geschlossenheit des Werkes Kants nur um so leuchtender und plastischer abhebt.

Andererseits aber bin ich der Überzeugung, daß dieser Koloß aus Stahl und Bronze die Philosophie absperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten einsichtigen und gleichwohl von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben des Menschen. Alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung, über sie selbst und ihre Verhältnisse etwas Bindendes ausmachen zu können, ist uns geraubt, solange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige strenge und einsichtige Ergebnis aller philosophischen Ethik gilt.

Alle sogenannte »immanente« Kritik, die nur auf die Folgerichtigkeit der Kantischen Aufstellungen Bedacht nähme, hätte zu diesem Zwecke keinerlei Wert. Vielmehr soll es sich hier darum handeln, alle jene Voraussetzungen Kants aufzudecken, die nur zum Teile von ihm selbst formuliert, zum größten Teile aber von ihm verschwiegen worden sind — wohl darum, weil er sie für zu selbstverständlich gehalten hat, um ihrer auch nur ausdrücklich zu gedenken. Voraussetzungen solcher Art sind meist solche, die er mit der gesamten Philosophie der neueren Zeit teilt, oder solche, die er unbesehen und ungeprüft von den englischen Empiristen und Assoziationspsychologen übernommen hat. Wir werden im Laufe der Abhandlung auf beide Arten stoßen. Die bisherige Kantkritik scheint uns auf sie viel zu wenig Bedacht genommen zu haben. Aber auch darum weise ich hier die Aufgabe einer »immanenten Kritik« zurück, weil es hier nicht darauf ankommen soll, den »historischen Kant« mit allen seinen zufälligen Schnörkeln einer Kritik zu unterziehen, sondern die Idee einer formalen Ethik überhaupt, für die uns die Ethik

Digitized by Google

Kants nur die – allerdings größte und eindringlichste – Repräsentation und die bei weitem strengste Form, die sie gefunden hat, darstellt.

Ich mache hier jene Voraussetzungen namhaft, die es in gesonderten Abschnitten eingehend zu prüfen gilt, und die ausgesprochen oder nicht der Kantischen Lehre zugrunde liegen. Sie lassen sich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik sein.
2. Alle materiale Ethik ist notwendig von nur empirisch induktiver und aposteriorischer Geltung; nur eine formale Ethik ist a priori und unabhängig von induktiver Erfahrung gewiß.
3. Alle materiale Ethik ist notwendig Erfolgsethik und nur eine formale Ethik kann als ursprünglicher Träger der Werte gut und böse die Gesinnung oder das gesinnungsvolle Wollen ansprechen.
4. Alle materiale Ethik ist notwendig Hedonismus und geht auf das Dasein sinnlicher Lustzustände an den Gegenständen zurück. Nur eine formale Ethik vermag bei der Aufweisung der sittlichen Werte und der Begründung der auf ihnen beruhenden sittlichen Normen den Hinblick auf sinnliche Lustzustände zu vermeiden.
5. Alle materiale Ethik ist notwendig heteronom, nur die formale Ethik vermag die Autonomie der Person zu begründen und festzustellen.
6. Alle materiale Ethik führt zu bloßer Legalität des Handelns und nur die formale Ethik vermag die Moralität des Wollens zu begründen.
7. Alle materiale Ethik stellt die Person in den Dienst ihrer eigenen Zustände oder ihr fremder Güterdinge; nur die formale Ethik vermag die Würde der Person aufzuweisen und zu begründen.
8. Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertschätzungen in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlegen, und nur die formale Ethik vermag ein von allem Egoismus und aller besonderen menschlichen Naturorganisation unabhängiges, für alle Vernunftwesen überhaupt gültiges Sittengesetz zu begründen.

I. Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik.

Ehe ich auf die irrige Gleichsetzung Kants von Gütern und Werten, resp. auf seine Meinung, es seien die Werte als von Gütern abstrahiert

Digitized by Google

anzuſehen, komme, ſei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweiſt. Dies ſei für die Güter- und die Zweckethik zunächſt beſonders gezeigt.

Güter ſind ihrem Weſen nach Wertdinge. Wo immer wir, ſagt Kant, die Güte oder die ſittliche Schlechtigkeit einer Perſon, eines Willensaktes, einer Handlung uſw. von deren Verhältnis zu einer als wirklich geſetzten Welt beſtehender Güter (reſp. Übel) abhängig machen, iſt auch die Güte oder Schlechtigkeit des Willens von dem beſonderen zufälligen Daſein dieſer Güterwelt mit abhängig gemacht; und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch dieſe Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinſchaft, Staat, Kirche, Kultur und Ziviliſationsbeſitz einer beſtimmten Stufe nationaler oder menſchlicher Entwicklung, immer würde der ſittliche Wert des Willens davon abhängig ſein, daß er dieſe Güterwelt, ſei es »erhalte«, ſei es »fördere«, ſei es in die vorhandene »Entwicklungstendenz« dieſer Güterwelt fördernd oder hindernd, beſchleunigend oder verzögernd eingreife. Mit der Veränderung dieſer Güterwelt würde ſich Sinn und Bedeutung von gut und böſe ändern; und da dieſe Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geſchichte begriffen iſt, ſo müßte an ihrem Schickſal auch der ſittliche Wert menſchlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieſer Güterwelt würde die Idee des ſittlichen Wertes ſelbſt aufheben. Alle Ethik wäre damit auf die hiſtoriſche Erfahrung, in der uns dieſe wechſelnde Güterwelt kund wird, aufgebaut. Sie könnte ſelbſtverſtändlich darum immer nur empiriſch induktive Geltung haben. Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne weiteres gegeben. Jedes Gut iſt weiterhin eingeſchloſſen in den natürlichen Kauſalnexus der wirklichen Dinge. Jede Güterwelt kann durch Kräfte der Natur oder der Geſchichte partiell zerſtört werden. Wäre unſer Wille abhängig hinſichtlich ſeines ſittlichen Wertes von ihr, ſo müßte damit auch dieſer mit betroffen werden. Auch er wäre damit von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kauſalverlaufe der Dinge und der Ereigniſſe liegen. Dies aber iſt, wie Kant mit Recht ſah, evident unſinnig.

Völlig ausgeſchloſſen aber wäre jede Art von Kritik der jeweilig beſtehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieſer Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweiligen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen ſein mag, hinzugeben. Es iſt demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgeſetzt nicht nur an dieſer Güterwelt Kritik üben, z. B. zwiſchen echter und unechter Kunſt, zwiſchen echter Kultur und Talmikultur, zwiſchen dem Staat,

Digitized by Google

wie er ist und wie er sein soll usw. unterscheiden, sondern auch daß wir Personen und Menschen die höchste sittliche Schätzung zollen, die unter Umständen eine solche vorhandene Güterwelt zerschlugen und an ihre Stelle Ideale des Neuaufbaues setzten, die im äußersten Gegensatz zur vorhandenen Güterwelt ihrer Epoche standen. Und das gilt selbstverständlich auch für die »Entwicklungstendenz« oder die »Entwicklungsrichtung« einer solchen Güterwelt. Eine Entwicklungsrichtung kann *selbst* noch *gut* oder *schlecht* sein; auch die Fortbildung der religiösen Gesinnung und Ethik der Propheten zur rabbinischen Gesetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeschäfte mit Gott war eine »Entwicklung«. Aber es war eine »Entwicklung« in der Richtung des *Schlechten*, und gut war dasjenige Wollen, das sich jener Entwicklung entgegenstemmte und schließlich jene Entwicklung unterbrach. Jeder Versuch daher, zuerst eine Entwicklungsrichtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menschlichen »Kultur« usw. festzustellen (gleichgültig, ob diese Entwicklung einen fortschrittlichen, auf Wertvermehrung abzielenden, oder einen rückschrittlichen, auf Wertverminderung abzielenden Charakter trägt), um nachher den sittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis zu bemessen, die sie für den Gang jener »Entwicklung« haben, trägt gleichfalls alle Züge der von Kant mit Recht zurückgewiesenen Güterethik an sich.

Eben dasselbe gilt nun aber auch für jede Ethik, die einen *Zweck*, sei es einen Zweck der Welt oder der Menschheit oder einen Zweck menschlichen Strebens oder einen sog. »Endzweck« feststellen will, um den sittlichen Wert des Wollens an dem Verhältnisse zu diesem Zwecke zu bemessen. Jede Ethik, die so verfährt, würdigt die Werte gut und böse notwendig zu bloßen *technischen* Werten für diesen Zweck herab. Zwecke sind selbst nur dann berechtigte Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Dies gilt für alle Zwecke, da es für das Wesen des Zweckes gilt, ganz unabhängig davon, welches Subjekt die Zwecksetzung vollzog; es gilt auch für etwaige »göttliche« Zwecke. Nur an der sittlichen Güte vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden. Die Ethik muß es zurückweisen, wenn man von »guten Zwecken« und »schlechten Zwecken« redet. Denn niemals sind Zwecke als solche, abgesehen von den Werten, die in ihrer Setzung realisiert werden sollen, und abgesehen von dem Werte des sie setzenden Aktes, gut oder schlecht. Nicht erst die besondere Art der Verwirklichung eines Zweckes, sondern schon die Setzung eines Zweckes ist entweder gut oder schlecht. Und eben darum kann

Digitized by Google

gutes und schlechtes Verhalten niemals nach dem Verhältnis zu einem Zwecke, ob es ihn fördere oder hindere, bemessen werden. Die gute Person setzt sich auch gute Zwecke. Niemals aber vermögen wir, ohne Kenntnis der Art und der Phasen, in denen es zu irgendeiner Zwecksetzung kam, an den bloßen Zweckinhalten gemeinsame Merkmale entdecken, die den einen Teil der Zwecke gut, den andern schlecht machten. Gut und schlecht sind daher sicher keine Begriffe, die von empirischen Zweckinhalten irgendwie abgezogen wären. Jeder Zweck kann, soweit wir nur ihn selbst kennen, und nicht die Art, wie er gesetzt war, noch gut oder schlecht sein.

Wir unterlassen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziseren Sinn dieser großen Einsicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in diesen Sätzen irgendeinen Widerspruch von den Kreisen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.

Von äußerster Wichtigkeit aber ist uns die Folgerung, die Kant aus dieser Einsicht zieht. Er vermeint nämlich, weit mehr dargetan zu haben, als er dargetan hat; nicht nur Güter und Zwecke, sondern auch alle Werte materialer Natur seien von einer nach richtiger Methode vorgehenden Ethik als Voraussetzungen der Begriffe gut und böse und ihrer Konstituierung zurückzuweisen. »Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird.«

Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzusehen versucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den Werten absehen zu dürfen, die sich in den Gütern darstellen. Dies aber wäre nur dann richtig, wenn die Wertbegriffe, anstatt in selbständigen Phänomenen ihre Erfüllung zu finden, von den Gütern abstrahiert wären; oder aber, wenn sie erst aus den tatsächlichen Wirkungen der Güterdinge auf unsere Zustände von Lust und Unlust ablesbar wären. Daß dies der Fall sei, ist eine jener verschwiegenen Voraussetzungen, die Kant macht. Auch die weitere Folgerung, es könne sich bei sittlich recht und unrecht, gut und böse nur um die formalen Verhältnisse, die zwischen den Zwecken bestehen (Einheit und Harmonie im Gegensatz zu Widerspruch und Disharmonie), handeln, setzt voraus, daß es vor und unabhängig von dem empirischen Zweck, den sich ein Wesen setzt, eine Phase der Willensbildung gar nicht gäbe, in der bereits die Wertrichtung des betreffenden Wollens noch ohne eine bestimmte

Digitized by Google

Zweckidee gegeben wäre. In diesen Folgerungen nun, sagen wir, irrt Kant. Und erst aus diesem Irrtum, nicht aber aus der auch für uns gültigen Zurückweisung aller Güter- und Zweckethik ergibt sich der erste der vorhin angeführten Sätze: es müsse alle materiale Ethik notwendig Güter- und Zweckethik sein. Dies ist nun genauer zu erweisen.

1. Güter und Werte.

So wenig wie die Farbennamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen – wenn auch in der natürlichen Weltanschauung die Farbenerscheinungen meist nur so weit genauer beachtet werden, als sie als Unterscheidungsmittel verschiedener körperdinglicher Einheiten fungieren –, so wenig gehen auch die Namen für Werte auf die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.[1] Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle. Versuchen wir dies zunächst in bezug auf die einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen zu erweisen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die denkbar innigste ist. Eine jede wohlschmeckende Frucht hat auch ihre besondere Art des Wohlgeschmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, daß ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmölze, die z. B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem andern qualitativ verschieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Tast- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das »sinnlich Angenehme« in diesen Fällen besitzt, sind echte Qualitäten des Wertes selbst. Daß wir sie in dem Maße, als wir die Kunst und die Fähigkeit haben, sie zu erfassen,

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz über Selbsttäuschungen, Ztschr. f. Pathopsychologie, I, S. 139 ff.

Digitized by Google

ohne Hinblick auf das optische, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene Bild der Frucht zu unterscheiden vermögen, ist ohne Zweifel; wie schwierig es auch z. B. sein mag, ohne jede Mitwirkung z. B. des Geruches eine solche Unterscheidung dann zu vollziehen, wenn wir an diese Mitwirkung gewöhnt sind. Für den Ungeübten mag es bereits schwierig sein, im Dunkeln Rot- und Weißwein zu unterscheiden. Aber diese und eine Menge ähnlicher Tatsachen, wie z. B. die mangelnde Unterscheidungskraft der Wohlgeschmäcke bei Ausschaltung der Geruchsempfindung, zeigen nur die sehr mannigfach abgestufte Geübtheit der betreffenden Menschen und ihre besondere Gewöhnung an eine Art der Aufnahme und der Fassung der betreffenden Wohlgeschmäcke.

Was aber schon in dieser Sphäre gilt, das gilt in viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des sinnlich Angenehmen. Denn in dieser Sphäre sind die Werte ohne Zweifel am innigsten an den Wechsel unserer Zustände und gleichzeitig an die besonderen Dinge gebunden, die uns diese Zustände bereiten. Es ist wohl begreiflich, daß auch darum die Sprache meist keine besonderen Namen für diese Wertqualitäten selbst ausgebildet hat, sondern sie entweder nur nach ihren dinglichen Trägern (z. B. das Angenehme des Rosengeruches) oder nach ihrer Empfindungsgrundlage (z. B. das Angenehme des Süßen, das Unangenehme des Bitteren) unterscheidet.

Ganz gewiß sind z. B. die ästhetischen Werte, die den Worten: lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen, nicht bloße Begriffsworte, die in den gemeinsamen Eigenschaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieser Werte sind. Dies zeigt schon die Tatsache, daß uns, suchen wir uns solcher »gemeinsamer Eigenschaften« zu bemächtigen, im Grunde nichts in der Hand bleibt. Erst wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff stellen, der kein Wertbegriff ist, also etwa nach den gemeinsamen Eigenschaften lieblicher Vasen oder Blumen oder edler Pferde fragen, besteht die Aussicht, solche gemeinsamen Eigenschaften anzugeben. Werte solcher Art sind also nicht definierbar. Trotz ihrer zweifellosen »Gegenständlichkeit« müssen wir sie bereits an den Dingen uns zur Gegebenheit gebracht haben, um die betreffenden Dinge als »schön«, als »lieblich«, als »reizend« zu bezeichnen. Jedes dieser Worte faßt eine qualitativ abgestufte Reihe von Werterscheinungen zur Einheit eines Wertbegriffes zusammen, nicht aber wertindifferente Eigenschaften, die uns nur durch ihr konstantes Zusammensein den Schein eines selbständigen Wertgegenstandes vortäuschen.

Digitized by Google

Das gilt aber auch für Werte, die der ethischen Sphäre angehören. Daß ein Mensch oder eine Handlung »vornehm« ist oder »gemein«, »mutig« oder »feige«, »rein« oder »schuldig«, »gut« oder »böse«, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch *besteht* es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine *einzige* Handlung oder ein *einziger* Mensch, damit wir in ihm das *Wesen* dieser Werte erfassen können. Dagegen führt ein jeder Versuch, ein gemeinsames Merkmal außer der Sphäre der Werte selbst für die Guten und Bösen z. B. aufzustellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern auch in eine sittliche Täuschung schwerster Art. Wo immer man gut oder böse an ein solches, außer dem Wertbereich selbst stehendes *Kennzeichen* gebunden wähnte, seien es aufweisbar leibliche oder seelische Anlagen und Eigenschaften der Menschen, sei es Zugehörigkeit zu einem Stande oder einer Partei, und demgemäß von »den Guten und Gerechten« oder »den Bösen und Ungerechten« wie von einer objektiv bestimm- und definierbaren *Klasse* sprach, da verfiel man notwendig irgendeiner Art des »Pharisäismus«, der mögliche *Träger* des »Guten« und *ihre* gemeinsamen Merkmale (als bloßer Träger) für die betreffenden Werte selbst nahm und für das Wesen der Werte, für die sie doch nur als Träger, fungieren. Der Satz Jesu: »Niemand ist gut außer Gott allein« (sc. zu dessen Wesen die Güte gehört) scheint nur den Sinn zu haben, diesen Tatbestand gegen die »Guten und Gerechten« zu erhärten. Er will nicht sagen, daß niemand gut sei in dem Sinne: es könne niemand Eigenschaften haben, die gute Eigenschaften sind. Er will nur sagen, daß »gut« selbst nie in der begrifflich angebbaren Eigenschaft eines Menschen bestehe, wie dies alle jene anzunehmen schienen, die die Guten und Bösen wie Böcke und Lämmer nach angebbaren realen, der Vorstellungssphäre angehörigen Merkmalen sondern wollten, was gewissermaßen die ewig kategoriale *Form* des Pharisäismus ausmacht. Wo wir einen Wert mit Recht aussagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterscheinungen angehören, erst erschließen zu wollen[1]; er muß immer selbst anschaulich gegeben sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen. So sinnlos es ist,

1) Wohl aber gibt es Konsequenz und Widerstreit, sowie sehr mannigfache Arten von Folgeverhältnissen zwischen den Werthaltungen, die aber nicht logischer Natur sind, sondern einer selbständigen Gesetzmäßigkeit des Wertbereichs angehören und auf Wesenszusammenhänge und Wesensunverträglichkeiten zwischen den Werten selbst gründen.

Digitized by Google

nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau und rot sind, so sinnlos ist es auch, nach den gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gesinnungen, Menschen usw. zu fragen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als Wertqualitäten z. B. höher und niedriger usw. sein können. Ist aber dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine Ordnung und eine Rangordnung obwalten, die vom Dasein einer Güterwelt, in der sie zur Erscheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »a priori« ist.

Aber man könnte einwenden: Was wir zeigten, ist nur, daß die Werte keine Eigenschaften der Dinge sind, oder wenigstens ursprünglich keine solchen; wohl aber müßte man sie als Kräfte ansehen oder als Fähigkeiten oder als in den Dingen gelegene Dispositionen, durch die in fühlenden und begehrenden Subjekten sei es gewisse Gefühlszustände, sei es Begehrungen kausiert werden. Auch bei Kant finden sich Stellen, wo er dieser zuerst von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen scheint; wäre sie richtig, so müßte allerdings alle Erfahrung von den Werten von solcher Wirkung dieser »Kräfte«, von der Aktualisierung dieser »Fähigkeiten«, von der Erregung dieser »Dispositionen« abhängen[1]; Verhältnisse zwischen den Werten z. B. nach hoch und niedrig müßten dann aus den realen Verknüpfungen dieser Kräfte und Fähigkeiten resp. realen Dispositionen folgen. In diesem Falle hätte Kant jedenfalls darin recht, daß jede materiale Ethik notwendig empirisch induktiv sein müßte; hingen doch alle Urteile über Werte ab von jenen Wirkungen, welche die Dinge vermöge dieser Kräfte, Fähigkeiten, Dispositionen auf uns als Wesen einer bestimmten realen Naturorganisation aus-

1) Man verwechsle diese Lehre nicht mit der später zu erwähnenden Theorie, welche die Werte auf »permanente Möglichkeiten« oder auf eine bestimmte Ordnung im Ablauf solcher Gefühle und Begehrungen, ihr subjektives Dasein für uns aber, das Wertbewußtsein, auf Gefühls- und Begehrungsdispositionen oder eine »Erregung« solcher Dispositionen zurückführt — ganz analog wie der Positivismus das Ding der Wahrnehmung auf eine Ordnung im Ablauf von sinnlichen Erscheinungen resp. (subjektiv) auf einen Erwartungszusammenhang zwischen solchen zurückführt —, so daß der Wert sich zu den aktuellen Gefühlen so verhielte, wie das Ding zu den Empfindungsinhalten.

Digitized by Google

üben; und erſt recht alle Urteile über die Verhältniſſe der Werte. Denn da man kaum geneigt ſein dürfte, auch »höhere« und »niedrigere« Kräfte und Fähigkeiten anzunehmen, müßte man diesen Unterſchied entweder auf die jeweilige Größe dieſer Kräfte (etwa einer beſonderen Wertenergie, oder auf die Summe irgendwelcher in einem Dinge gelegenen Elementarkräfte) zurückführen oder ihn ganz ins Subjekt verlegen, ſo daß z. B. die höheren Werte diejenigen wären, die Begehrungen von einem ſtärkeren Grade der Dringlichkeit erregen.[1]

Aber ſo grundirrig dieſe Theorie für die Farben und ihre Ordnung iſt — für die ſie Locke gleichfalls annahm —, ſo irrig auch für die Werte. Vergebens frägt man ſich, worin in aller Welt denn jene »Kräfte«, »Fähigkeiten«, »Dispoſitionen« beſtehen ſollen. Sind damit gemeint beſondere »Wertkräfte«, oder ſollen dieſe Kräfte dieſelben ſein, die auch die Naturwiſſenſchaft den Dingen zuſchreibt, wie Adhäſionskraft, Kohäſion, Gewicht uſw.? Es iſt klar, daß im erſten Falle eine pure qualitas occulta eingeführt wäre, ein X, das ſeine ganze Bedeutung erſt durch die »Wirkung« erhielte, die es vermeintlich »erklären« ſoll — etwa wie die vis dormitiva des Molière. Faſſen wir die Werte aber als bloße ſpezielle Fälle und Wirkungen, welche irgendwelche Naturkräfte auf begehrende und fühlende reale Weſen haben — denn im Wirken der Dinge aufeinander ſcheinen doch jene Kräfte *nicht* zu beſtehen, da die Naturwiſſenſchaft ohne ſie auskommt —, ſo iſt auch die Theſe verlaſſen. Dann *ſind* die Werte nicht ſolche Kräfte, ſondern ſie ſind eben jene Wirkungen, die Begehrungen und Gefühle *ſelbſt*. Dies aber führt zu einem ganz anderen Typus der Werttheorien.[2] Für die Annahme dunkler »Fähigkeiten« und »Dispoſitionen« gilt dasſelbe. Werte ſind *klare fühlbare Phänomene*, nicht dunkle Xe, die ſelbſt nur ihren Sinn durch jene wohlbekannten Phänomene finden. Wohl können wir vorläufig, wenn wir den Wert eines Prozeſſes auf ein fühlbares Wertdatum hin, das wir an jenem Prozeſſe vorfinden, *vorausſetzen*, die noch nicht völlig analyſierte Urſache dieſes *Prozeſſes — nicht* ſeines Wertes — ſprachlich ungenau als »Wert« bezeichnen. So reden wir etwa von dem verſchiedenen »Nährwert« der Speiſen, der Kohlenhydrate, der Fette, des Eiweiß uſw. Aber hier handelt es ſich nicht um beſondere dunkle »Fähigkeiten«, »Kräfte«, »Dispoſi-

1) Für Gefühle müßte man dann von einem größeren Grad der Erregbarkeit reden, was mit der Intenſität der Gefühle (der Luſt und Unluſt) natürlich nicht zuſammenfiele.

2) Ich behandle ſie im zweiten Teile der Abhandlung im Abſchnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

Digitized by Google

tionen«, ſondern um chemiſch beſtimmte Stoffe und Energien (im Sinne der Chemie und Phyſik); den Wert der Ernährung ſetzen wir dabei voraus, desgleichen den Wert der »Nahrung«, der uns *in* der Befriedigung des Hungers unmittelbar gegeben iſt — und ſich vom Wert der Befriedigung des Hungers ſelbſt und erſt recht von der damit etwa (nicht immer) verbundenen *Luſt* ſcharf ſcheidet. Erſt dann mag die weitere Frage ergehen, durch welche chemiſche Eigenſchaften ein beſtimmter Körper für ein beſtimmtes Lebeweſen, z. B. den Menſchen, normaler Beſchaffenheit hinſichtlich Verdauung und Stoffwechſel uſw. dieſen Wert der Nahrung (für andere Tiere iſt vielleicht derſelbe Körper »Gift«) und durch welche Quanten dieſes Stoffes er welche Größe dieſes Wertes trägt. Völlig irrig und verwirrend aber iſt es, zu ſagen, der Nährwert *beſtehe* in jenen beſonderen chemiſchen Subſtanzen, reſp. in der Anweſenheit ſolcher Subſtanzen in verſchiedenen Größenverhältniſſen in einer Speiſe. Man verwechſle doch nicht die Tatſache, daß es Dispoſitionen *zu* Werten, ſchärfer zu *Trägern* von Werten, z. B. zu Trägern des Wertes »Nahrung«, in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieſer Dinge *ſei* ſelbſt nichts als eine beſtimmte Dispoſition oder Fähigkeit!

Alle Werte (auch die Werte »gut« und »böſe«) ſind materiale Qualitäten, die eine beſtimmte Ordnung nach »hoch« und »nieder« zu einander haben; und dies unabhängig von der Seinsform, in die ſie eingehen, ob ſie z. B. als pure gegenſtändliche Qualitäten oder als Glieder von Wertverhalten (z. B. Angenehm- oder Schönſein von etwas) oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den »ein Ding hat«, vor uns ſtehen.

Die damit ſtatuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatsachen ſcharf zur Erſcheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfaſſung, wo uns der Wert einer Sache bereits ſehr klar und evident gegeben iſt, *ohne* daß uns die *Träger* dieſes Wertes gegeben ſind. So iſt uns z. B. ein Menſch peinlich und abſtoßend oder angenehm und sympathiſch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt; ſo erfaſſen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunſtwerk längſt als »ſchön«, als »häßlich«, als »vornehm« oder »gemein«, ohne im entfernteſten zu wiſſen, an welchen Eigenſchaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; ſo iſt auch eine Gegend, ein Zimmer »freundlich« und »peinlich«, desgl. der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die *Träger* dieſer Werte bekannt ſind. Dies gilt gleichmäßig für phyſiſch und pſychiſch Reales. Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der

Digitized by Google

Adäquation und die Evidenz (Adäquation im vollen Sinne plus Evidenz ist die »Selbstgegebenheit« seiner) erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig. Auch die Bedeutung des Gegenstandes, »was« er in dieser Hinsicht ist (ob z. B. ein Mensch mehr »Künstler« oder »Philosoph« ist), mag beliebig schwanken, ohne daß uns dabei sein Wert mitschwankt. In solchen Fällen offenbart sich sehr klar, wie unabhängig im Sein die Werte von ihren Trägern sind. Es gilt dies sowohl für die Dinge, wie für die Sachverhalte. Die Werte der Weine unterscheiden setzt eine Kenntnis (etwa nach Zusammensetzung, Herkunft von dieser oder jener Traube, Kelterungsart) in keinem Sinne voraus. Aber auch die »Wertverhalte« sind nicht etwa bloße Werte von Sachverhalten. Die Erfassung der Sachverhalte ist nicht die Bedingung, unter der sie uns gegeben werden. Daß ein bestimmter Tag im August des vorigen Jahres »herrlich war«, das kann mir gegeben sein, ohne daß mir mitgegeben ist, daß mich damals ein Freund besuchte, der mir besonders teuer ist. Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes (sei es, daß er erinnert, erwartet, vorgestellt oder wahrgenommen ist) sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »Medium«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z. B. zugleich zunächst das unanalysierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert; in dem Werte des Ganzen aber wieder Teilwerte, in die sich dann die einzelnen Bildgegenstände »hineinstellen«.

Doch sehen wir hiervon ab; es bedarf noch eingehender Untersuchungen, wie sich z. B. bei einfachen Farben, Tönen und Kombinationen solcher, der sogenannte Gefühlswert in der Fundierung der Gegebenheit zu den übrigen Eigenschaften oder besser Merkmalen der betreffenden Inhalte stellt. Hier ist uns nur von Wichtigkeit die mögliche Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern. Dasselbe gilt natürlich auch von den Wertrelationen. Das Höhersein an Wert einer Sache vor der anderen, können wir erfassen, ohne eine der Genauigkeit und dem Deutlichkeitsgrade dieser Erfassung entsprechende Kenntnis der Sachen selbst zu haben; und ohne dabei die Sache, mit der wir die gegenwärtige vergleichen, anders als bloß »gemeint« im Bewußtsein zu haben.[1]

1) Das letztere gilt für alle Relationen.

Digitized by Google

Es ist damit auch klar, daß die Wertqualitäten sich nicht mit den Sachen verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät. Auch die scharfe qualitative Verschiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig sehr schwierig ist, zu entscheiden, welcher der qualitativ verschiedenen Werte einer Sache zukommt.[1]

Wie verhalten sich nun aber die Wertqualitäten und Wertverhalte zu den Dingen und Gütern?

Die Werte sind durchaus nicht erst als Güter verschieden von den Gefühlszuständen und Begehrungen, die wir angesichts ihrer erleben. Sie sind es bereits als einfachste Qualitäten. Abgesehen von ihrer völlig irrigen Lehre vom »Ding« als einer bloßen »Ordnung der Abfolge der Erscheinungen« irren die positivistischen Philosophen auch gegenüber unserer Frage, wenn sie den Wert in dasselbe Verhältnis zu den aktuellen Begehrungen und Gefühlen stellen, wie das Ding zu seinen Erscheinungen. Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob »Erscheinung« oder »wirklich«) echte Gegenstände, die von allen Gefühlszuständen verschieden sind; auch ein völlig beziehungsloses »angenehm« ist von der Lust an ihm verschieden, und schon in einem einzigen Falle. In einem einzigen einfachen Falle einer Lust am Angenehmen — nicht erst in einer Folge von Fällen — vermögen wir die Lust und das Angenehmsein zu scheiden. Es wäre auch wohl schwer zu sagen, worin sich Güter von den Werten noch unterscheiden sollten, wenn bereits die Werte Analoga zu den »Dingen« darstellen sollen, wie z. B. Cornelius annimmt.[2] Sind sie dann Dinge zweiten Grades? Und was bedeutet dies?

Und andererseits ist gegen diese Auffassung zu sagen: So wenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanschauung »zunächst«

1) Aus dem Gesagten ist klar, wie ungegründet es ist, die Werte darum als »nur subjektiv« ansehen zu wollen, weil sich die Werturteile über dieselbe Sache häufig widersprechen. Das Argument ist hier so ungegründet, wie bei den bekannten Descartesschen und Herbartschen Argumenten für die Farben und Töne; resp. wie dort, wo man die Einheiten der Grundfarben als willkürlich ansetzt, da hinsichtlich ihrer Unterscheidung auf dem Spektrum oft Schwanken herrscht, wo die eine Farbe beginnt und die andere endet.

2) H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft.

Digitized by Google

Inhalte von Empfindungen »gegeben« sind, sondern vielmehr Dinge, diese »Inhalte« aber nur so weit und sofern, als sie das Ding als solches als Träger dieser Bedeutung, und in den besonderen Erscheinungsweisen, die zur Struktur der dinglichen Einheit wesensnotwendig gehören, kenntlich machen, so wenig ist uns in der natürlichen Werterfahrung »zunächst« die pure Wertqualität gegeben, sondern diese auch nur sofern und soweit, als sie das Gut als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich macht und in den besonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes »Gut« stellt bereits eine kleine »Hierarchie«[1] von Werten dar; und die Wertqualitäten, die in es eingehen, sind unbeschadet ihrer qualitativen Identität in ihrem fühlbaren Sosein noch verschieden gefärbt. So durchläuft ein Kunstwerk z. B. – unbeschadet seiner objektiven Identität als dieses »Gut« – mit den wechselnden Vorzugsregeln zwischen den ästhetischen Elementarwerten – ganz verschiedene »Auffassungen« in der Geschichte, und ganz verschiedene Wertaspekte bietet es den verschiedenen Epochen dar; gleichwohl sind diese Wertaspekte durch seine konkrete Natur als dieses Gut und den inneren Aufbau seiner Werte immer mitbedingt. Man kann sie niemals in eine bloße »Summe« einfacher Wertqualitäten aufteilen. Daß diese »Aspekte« – dieser Anfühlbarkeitsgehalt seiner Werte aber bloßer »Aspekt« oder so gearteter »Gehalt« ist, das hebt sich erst heraus, wenn wir in einem besonderen Akte unser fühlendes Verhalten zu ihm beachten und darauf hinblicken, was uns in ihm aus seiner Wertganzheit »gegeben« ist; im schärferen Maße aber erst, wenn wir im Wechsel der Aspekte und solcher Gehalte die unmittelbare Identifizierung des in ihnen erfaßten Gutes erleben; so z. B., wenn wir die Güterwelt des klassischen Altertums in ihren historisch so verschiedenen »Wertaspekten« uns klar machen.

Das Gut verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen. Damit ist schon gesagt, daß wir zwischen Gütern d. h. »Wertdingen« und bloßen Werten, die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen« d. h. »Dingwerten«, unterscheiden müssen. Die Güter sind nicht etwa fundiert auf die Dinge, so daß Etwas zunächst Ding sein müßte, um »Gut« sein zu können. Vielmehr stellt das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die Dinghaftigkeit, nicht

1) Da sich Werte vor allem nach höher und niedriger scheiden, so setzen wir besser beim Gut das Wort »Hierarchie« als, wie beim Dinge, »Struktur«.

Digitized by Google

aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein »materielles« Gut, in ihm wohl das Phänomen der Materialität, nicht aber die Materie gegenwärtig.) Ein natürliches Ding der Wahrnehmung mag Träger irgendwelcher Werte sein und insofern ein wertvolles Ding; sofern aber seine Einheit als »Ding« nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist, sondern sich der Wert nur zufällig an ihm findet, ist es noch kein »Gut«. Es mag in diesem Falle eine »Sache« heißen, ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht sind. So setzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch schon Güter, sondern »Sachen« voraus. Das Gut hingegen ist ein Wertding.

Die Verschiedenheit der Ding- und der Gütereinheiten tritt darin scharf hervor, daß z. B. ein Gut zerstörbar ist, ohne daß das Ding mit zerstört wird, das denselben realen Gegenstand darstellt, z. B. ein Kunstwerk (Bild), dessen Farben verbleichen. Auch kann ein Ding geteilt werden, während derselbe reale Gegenstand als »Gut« hierdurch nicht geteilt, sondern vernichtet wird oder aber auch hierdurch nicht tangiert wird — wenn die Teilung für seinen Gutscharakter Unwesentliches trifft. So ist auch die Veränderung der Güter nicht identisch mit der Veränderung derselben realen Gegenstände als Dinge und umgekehrt.

Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert objektiv (was er immer ist) und wirklich zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein wahres Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten sind hiergegen »ideale Objekte«, wie auch die Farben und Tonqualitäten solche sind.

Es ist also das Gesagte auch so auszudrücken: Güter und Dinge sind von gleicher Ursprünglichkeit der Gegebenheit. Mit diesem Satze weisen wir ein Doppeltes zurück. Einmal jeden Versuch, das Wesen des Dinges selbst, die Dinghaftigkeit auf einen Wert, alle Dingeinheiten aber auf Gütereinheiten zurückzuführen. Ein solcher Versuch ist überall da gemacht worden, wo man die Dingeinheit auf eine Einheit einer bloß »ökonomischen« Zusammenfassung von Inhalten der Empfindung (Ernst Mach) oder auf die Einheit einer »Brauchbarkeit«, »Beherrschbarkeit« u. dgl. zurückführte (z. B. H. Bergson), oder auch, wo man das Ding als eine bloße »Forderung« nach Anerkennung (mit oder ohne einen eingefühlten Gefühlsgehalt) auffassen zu dürfen meinte. Nach diesen

Digitized by Google

Theorien wäre alle bloße Materie der Anschauung – unabhängig von Werten bestimmter Art – überhaupt noch nicht dinglich gestaltet und würde es erst durch Zusammenfassungen, die bereits durch Werte geleitet sind. Das Ding wäre selbst eine bloße Werteinheit. Hier ist aber – anderer Irrungen nicht zu gedenken – offensichtlich verwechselt, was zu den besonderen Einheitsbildungen der Dinge in der natürlichen Weltanschauung führt, mit dem Wesen dieser Einheitsform: der Dingheit. Für das Verständlichmachen der ersteren können allerdings die Werte herangezogen werden. Niemals aber für die letztere.

Vom Standpunkt der Ursprünglichkeit der Genese aus gesehen scheint uns vielmehr die Sache so zu liegen, daß in der natürlichen Weltanschauung die realen Gegenstände »zunächst« weder als pure Dinge noch als pure Güter gegeben sind, sondern als »Sachen«, d. h. als Dinge, soweit und sofern sie wertvoll sind (und zwar wesentlich nützlich sind); daß aber von dieser Mitte – gleichsam – aus dann die Zusammenfassungen zu puren Dingen (mit geflissentlichem Absehen von allen Werten) und zu puren Gütern (mit geflissentlichem Absehen von aller bloßen Dingnatur) begänne.[1]

Aber ebenso ist durch das Gesagte zurückgewiesen, die »Güter« als bloße »wertvolle Dinge« anzusehen. Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig durchdrungen sind von Wert, und daß die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten – sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen z. B., wo es sich um materielle Güter handelt – leitet. Die Gütereinheit ist fundiert auf einen bestimmten Wert, der im Gute gleichsam die »Stelle« der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa »vertritt«). Es könnten darum in einer Welt der gleichen Qualitäten die Dinge ganz anders sein, als sie sind, und doch die Güterwelt dieselbe. Niemals und auf keinem Gebiete von Gütern ist daher die natürliche Dingwelt für die Gestaltung der Güterwelt irgendwie bestimmend oder auch nur beschränkend. Die Welt ist so ursprünglich ein »Gut«, wie sie ein »Ding« ist. Auch alle Entwicklung der Güterwelt ist niemals eine bloße Fortsetzung der Entwicklung der natürlichen Dinge; oder durch deren »Entwicklungsrichtung« bestimmt.

---

1) Der juristische Begriff der »Sache«, der bereits die Scheidung von Gut und Ding voraussetzt, darf damit nicht gleichgesetzt werden.

Digitized by Google

Dagegen ist jede Bildung einer Güterwelt – wie immer sie erfolge – durch irgendeine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche. Sowohl in der Rangordnung der Güter untereinander, als in jedem einzelnen Gute spiegelt sich insofern die herrschende Rangordnung. Diese Rangordnung der Werte bestimmt zwar durchaus nicht eindeutig die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen Spielraum des Möglichen ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber a priori. Welche Güter faktisch gebildet werden, das hängt von der hierfür aufgewandten Energie, von den Fähigkeiten der Menschen, die sie bilden, von »Material«[1] und »Technik« und von tausend Zufällen ab. Aber niemals läßt sich aus diesen Faktoren allein – ohne Zuhilfenahme jener anerkannten Rangordnung der Werte als Qualitäten und einer abzielenden Tätigkeit auf sie – die Bildung der Güterwelt verständlich machen. Die vorhandenen Güter stehen bereits unter der Herrschaft dieser Rangordnung. Sie ist nicht von ihnen abstrahiert oder eine Folge ihrer. Gleichwohl ist diese Rangordnung der Werte eine materiale Rangordnung, eine Ordnung der Wertqualitäten. Sofern sie nicht die absolute Rangordnung ist, sondern nur eine »herrschende«, stellt sie sich in denjenigen Vorzugsregeln zwischen den Wertqualitäten dar, welche die Epoche beseelen. Systeme solcher nennen wir in der Sphäre der ästhetischen Werte einen »Stil«, in der Sphäre der praktischen eine »Moral«.[2] Auch diese Systeme zeigen wieder eine Entfaltung und eine Entwicklung. Aber diese Entwicklung ist von der Entwicklung der Güterwelt selbst völlig verschieden und unabhängig von ihr variabel.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, worauf es uns hier ankommt: Einmal der von Kant richtig und treffend hervorgehobene (hier verallgemeinerte) Satz: »Daß keine philosophische Wertlehre (sei sie Ethik oder Ästhetik usw.) Güter und noch weniger Dinge voraussetzen darf«. Aber es geht auch klar hervor, daß es sehr wohl möglich ist, eine materiale Wertreihe und eine Ordnung in ihr aufzufinden, die von der Güterwelt und ihren wechselnden Gestaltungen völlig unabhängig und ihr

1) »Material« ist alle Materie, sofern sie unabhängig von ihrer dinglichen Gliederung zur Güterbildung verwandt wird.

2) Vergleiche zu dem hier Gesagten meine Abhandlung über »Ressentiment und moralisches Werturteil«. Desgleichen Wölfflin: Der Stil in der bildenden Kunst (Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1912).

Digitized by Google

gegenüber a priori ist; daß mithin der Schluß von der ersten großen Einsicht Kants auf den Satz, es gebe hinsichtlich nichtsittlicher (und nichtästhetischer) Werte überhaupt keinen von »Erfahrung« (im Sinne der Induktion) unabhängigen Gehalt ihres Wesens und ihrer Rangordnung, für sittliche und ästhetische aber nur eine formale Gesetzmäßigkeit, die von allen Werten als materialen Qualitäten absehe, ein völlig irriger ist.

2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern.

Daß auch der von Kant gemachte Versuch, die Bedeutungen der Wertworte »gut« und »böse« auf das zurückzuführen, was Inhalt eines Sollens ist (sei es eines idealen Sollens, des »Sollseins«, sei es eines imperativischen Sollens, des »Seinsollens«), oder zu zeigen, daß es ohne ein Sollen ein »gut« und »böse« gar nicht gäbe, verfehlt ist; daß es ebensowenig angeht, diese Werte auf die bloße »Gesetzmäßigkeit« eines Aktes (des Wollens), schärfer auf die Übereinstimmung des Vollzuges mit einem Gesetze, d. h. auf das »Rechte« zurückzuführen, das soll später eingehend gezeigt werden.[1]

Hier ist die Frage, welche Besonderheit die Werte »gut« und »böse« gegenüber den übrigen Werten haben und wie sie mit diesen wesenhaft verknüpft sind.

Mit Recht scheidet Kant scharf das »gut« und »böse« von allen übrigen Werten und erst recht von den Gütern und Übeln. Er sagt: »Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte benennen können, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel.« »Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine »Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich« etwas zu seinem Objekte zu machen«. (Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bch., II. Hauptst.)

Aber weder gilt sein Versuch, die Wertnatur von »gut« und »böse« ganz zu leugnen, um sie durch »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig« zu ersetzen, noch gilt jene vollständige Beziehungslosigkeit, in die Kant das Gute und Böse zu den übrigen Werten bringt. Freilich: wären Werte nur die Folge von Wirkungen der Dinge auf unsere sinnlichen Gefühlszustände, so könnten auch »gut« und »böse« keine

1) Siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

Digitized by Google

Werte ſein; und noch weniger könnte das Recht, etwas »gut« und »böſe« zu nennen, von ſeinem Verhältnis zu den übrigen Werten bedingt ſein. Für Vernunftweſen, für Gott, gäbe es dann überhaupt keine »Werte«, da dieſe eben ganz vom Daſein eines *ſinnlich* fühlenden Weſens abhängig wären; natürlich auch keine »höheren« und »niedrigeren« Werte. Auch müßte man — wollte man nicht in die Behauptung verfallen, »gut« und »böſe« ſeien bloß techniſche Werte zum Werte des ſinnlich Angenehmen — dann allerdings auch ſagen: daß ein Wollen dieſen oder jenen materialen Wert, ſei es ein poſitiver, ſei es ein negativer, zu realiſieren tendiert, *das* kann es *niemals* ſittlich gut oder ſittlich ſchlecht machen. Das Gutſein oder Böſeſein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealiſierung. Dies iſt in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realiſieren ſuchen, dies ſei für das Gut- oder Böſeſein des Wollens *ganz* gleichgültig; denn die Bedeutung der Worte »gut« und »böſe« erſchöpfe ſich vollſtändig in der *geſetzmäßigen* oder *geſetzwidrigen Form*, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.

Laſſen wir die Ungeheuerlichkeit dieſer Behauptung, die vergißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder »ſyſtematiſch« ſind wie die Zwecke Gottes, zunächſt beiſeite. Dann iſt es ein *erſter* Irrtum Kants, zu leugnen, es ſeien »gut« und »bös« materiale Werte. Es ſind aber — ſucht man nicht zu konſtruieren — *klar fühlbare* materiale Werte eigener Art. Definierbar iſt natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur auffordern, genau hinzuſehen, was wir im Fühlen eines Böſen und Guten unmittelbar erleben.[1] Wohl aber können wir nach den Bedingungen des Erſcheinens dieſer letzten materialen Werte fragen, desgleichen nach ihren weſensnotwendigen Trägern und ihrem Range; auch nach der Eigenart der Reaktion bei ihrer Gegebenheit.

Stellen wir dieſe Frage zur Unterſuchung.

Dann iſt es ſicher richtig, wenn Kant ſagt, daß die Realiſierung eines beſtimmten materialen Wertes niemals an ſich gut oder böſe iſt. Gäbe es unter den materialen Werten keine *Rangordnung*, die in ihrem *Weſen* ſelbſt gegründet iſt — nicht in den *Dingen*, die ſie zufällig tragen —, ſo müßte es dabei bleiben. *Es gibt* aber eben eine ſolche. Beſteht ſie, ſo erſcheint uns ſehr klar, welche Be-

1) »Gut« im abſoluten Sinne iſt nicht gleich mit »gut« im unendlichen Sinne, ein »gut«, das nur der Idee Gottes zukommt. Denn nur in Gott können wir in jedem Falle den abſolut *höchſten* Wert auch als erfaßt anſehen.

Digitized by Google

ziehung »gut« und »böse« zu den übrigen Werten überhaupt hat. Der Wert »gut« – im absoluten Sinne – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert »böse« aber derjenige, der am Akte der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen – höheren Wertes gerichtet ist. D. h. aber, da uns das Höhersein eines Wertes im Akte des »Vorziehens«[1] gegeben ist – das Niedrigersein im Akte des »Nachsetzens« –: Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der »vorgezogen« ist, und dem widerstreitet, der »nachgesetzt« ist; böse aber ist der Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Werte widerstreitet und mit dem nachgesetzten Werte übereinstimmt. In dieser Übereinstimmung und diesem Widerstreit besteht nicht etwa »gut« und »böse«; wohl aber sind sie wesensnotwendige Kriterien für ihr Sein.

Der Wert »gut« ist aber in zweiter Linie derjenige Wert, der an dem realisierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (resp. höchsten) Wertstufe den positiven Wert, im Unterschiede vom negativen Werte, realisiert; der Wert »böse«, der an dem den negativen Wert realisierenden Akte haftet.[2]

Der Zusammenhang des »gut« und »böse« mit den übrigen Werten, den Kant leugnet, besteht also; und damit auch die Möglichkeit einer materialen Ethik, die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu bestimmen vermag, welche Art von Wertrealisierungen »gut« und »böse« sind. Für jede materiale Wertsphäre, über welche die Erkenntnis eines Wesens verfügt, gibt es eine ganz bestimmte materiale Ethik, in der die sachentsprechenden Vorzugsgesetze zwischen den materialen Werten aufzuweisen sind.

Sie ist von folgenden Axiomen getragen:

I. 1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.

2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert.

---

1) Nicht der Akt des Vorziehens und Nachsetzens ist »gut« oder »böse«; denn diese Akte sind Erkenntnisakte, nicht Willensakte.

2) Höhere und niedrigere Werte bilden eine Ordnung, die von der positiven und negativen Natur des Wertes, die auf jeder Höhenlage stattfindet, natürlich völlig verschieden ist. Siehe hierzu Kapitel II dieses Abschnittes.

Digitized by Google

3. Die Exiſtenz eines negativen Wertes iſt ſelbſt ein negativer Wert.
4. Die Nichtexiſtenz eines negativen Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert.

II. 1. Gut iſt der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realiſierung eines poſitiven Wertes haftet.
2. Böſe iſt der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realiſierung eines negativen Wertes haftet.
3. Gut iſt der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realiſierung eines höheren (höchſten) Wertes haftet.
4. Böſe iſt der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realiſierung eines niedrigeren Wertes haftet.

III. Das Kriterium für »gut« und »böſe« beſteht in dieſer Sphäre in der Übereinſtimmung des in der Realiſierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, reſp. im Widerſtreite mit dem Nachſetzungswerte.

In einem Punkte aber behält Kant recht. Weſensgeſetzmäßig ausgeſchloſſen iſt es, daß die Wertmaterien »gut« und »böſe« ſelbſt Materien des realiſierenden Aktes (»Wollen«) werden. Wer z. B. ſeinem Nächſten nicht wohltun will — ſo daß es ihm auf die Realiſierung dieſes Wohles ankommt —, ſondern nur die Gelegenheit ergreift, in dieſem Akte ſelbſt »gut zu ſein« oder »Gutes zu tun«, der *iſt* nicht oder *tut* nicht wahrhaft »gut«, ſondern iſt in Wahrheit eine Spielart des Phariſäers, der vor ſich ſelbſt nur »gut« *erſcheinen* will. Der Wert »gut« erſcheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren poſitiven Wert realiſieren; er erſcheint *an* dem Willensakte. Eben darum kann er *nie* die Materie dieſes Willensaktes ſein. Er befindet ſich gleichſam »auf dem Rücken« dieſes Aktes und zwar weſensnotwendig; er kann daher nie *in* dieſem Akte intendiert ſein. Sofern Kant auf der einen Seite leugnet, es gäbe ein materiales Gutes, das auch *Materie* des Wollens ſein könne, behält er recht; ſolche Materie iſt ſtets und notwendig ein *nicht*ſittlicher Wert. Sofern er aber anderſeits das »gut« durch den Begriff der Pflicht und des Pflichtgemäßen decken will und dann gleichwohl noch ſagt, man müſſe, um gut zu ſein, das »Gute« um ſeiner ſelbſt willen tun, alſo auch die Pflicht »aus Pflicht«, verfällt er ſelbſt in dieſen Phariſäismus. Kant meint einen Beweis ſeiner Behauptung, es ſei gut und böſe kein materialer Wert, auch darin zu ſehen, daß dieſe Werte doch von Gütern und Übeln völlig verſchieden ſeien. Scheidet man aber die Wertqualitäten von den Gütern und Übeln — wie wir es taten —, ſo entfällt dieſer Beweis. Gut und Böſe ſind materiale Werte; aber

Digitized by Google

sie sind – wie Kant richtig sagt – von allen Wertdingen wesentlich geschieden. Nur in den nichtsittlichen Wertqualitäten, durch sie hindurch, hängen gut und böse und Güter und Übel noch zusammen; in ihnen aber auch faktisch. Alles »gut« und »böse« ist notwendig an Akte der Realisierung gebunden, die auf (mögliche) Vorzugsakte hin erfolgen. Es ist aber nicht notwendig an den Wahlakt selbst gebunden – als könne das Wollen nicht ohne stattfindende »Wahl« gut oder böse sein, d. h ohne daß sich auf mehr als eine der in einer Mehrheit gegebenen fühlbaren Wertmaterien Strebensakte richten. Im Gegenteil ist gerade das reinste und unmittelbarste Gute und auch das reinste Böse in dem Akte des Wollens gegeben, der sich ganz unmittelbar ohne vorangängige »Wahl« auf den Vorzug hin einstellt. Auch wo Wahl stattfindet, kann das Phänomen des »Anderswollenkönnens« allein, ohne ein Wählen selbst, da sein. Der wahllos erfolgende Willensakt ist also durchaus kein bloßer Triebimpuls (der nur da stattfindet, wo das Vorziehen fehlt). Ein einen Wert realisierender Akt ist aber – welches Wesen immer ihn voll ziehe – niemals ein Wertding. Insofern schließen sich »gut« und »böse« und Wertdinge schlechthin aus.

Entschieden zurückzuweisen ist aber die Behauptung Kants, gut und böse hafte ursprünglich nur an Akten des Willens. Was vielmehr allein ursprünglich »gut« und »böse« heißen kann, d. h. dasjenige, was den materialen Wert »gut« und »böse« vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die »Person«, das Sein der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: »Gut« und »Böse« sind Personwerte. Es ist einerseits klar, daß jede Rückführung des »gut« und »böse« auf die Erfüllung einer bloßen Gesetzmäßigkeit des Sollens diese Einsicht sofort unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, das Sein der Person sei »Erfüllung einer Gesetzmäßigkeit«, sei »normgemäß«, sei »richtig« oder »unrichtig«. Wenn Kant den Willensakt als den ursprünglichen Träger des gut und böse ansieht, so ist dies auch eine Folge davon, daß er gut und böse nicht als materiale Werte gelten läßt und sie außerdem auf die Gesetzmäßigkeit eines Aktes (resp. Gesetzwidrigkeit) zurückzuführen sucht. Person ist ihm ein Wesen X erst dadurch, daß es Vollzieher einer selbst unpersönlichen Vernunfttätigkeit ist, an erster Stelle der praktischen. Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person.[1]

1) Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt: Autonomie und materiale Ethik.

Digitized by Google

In zweiter Linie aber sind Träger der spezifisch sittlichen Werte auch noch nicht einzelne konkrete Akte der Person, sondern die Richtungen ihres sittlichen »Könnens«: des Könnens in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens, die, als mit dem sittlichen Werte behaftet gedacht, »Tugenden« und »Laster« heißen.[1] Dieses »Können« aber (das mit allen bloß dispositionellen »Anlagen« nichts zu tun hat, für dessen spezifische Richtungen es aber auch wieder »Dispositionen« und »Anlagen«, »Könnensanlagen« gibt) geht aller Idee der Pflicht voran als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Was nicht in der Spannweite des »Könnens« eines Wesens liegt, das kann zwar als Forderung des idealen Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals »Imperativ« für es sein und seine »Pflicht« heißen.[2]

Erst in dritter Linie sind Träger des »gut« und »böse« die Akte einer Person, darunter auch die Akte des Wollens und Handelns. Vom Handeln als einem besonderen Träger der sittlichen Werte wird später die Rede sein. Hier sei nur hervorgehoben, daß es wieder eine durch nichts begründete Einseitigkeit der Kantischen Konstruktion ist, wenn er unter den Akten die Willensakte allein nennt. Es gibt eine Fülle von Akten, die durchaus keine Willensakte sind, aber gleichwohl Träger sittlicher Werte. Solche sind z. B. das Verzeihen, das Befehlen, das Gehorchen, das Versprechen und noch viele andere.

Mit dem Gesagten ist der Wesensunterschied von »gut« und »böse« von allen materialen Werten, die in Gütern und Übeln liegen können, aufs schärfste abgetrennt. Denn die Person ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdinger wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher »Gegenstände« (seien sie Gegenstände der inneren oder der äußeren Wahrnehmung, d. h. seien sie psychische oder physische) gegenüber: erst recht also der gesamten dinghaften Sphäre, die ein Teil jener ist. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte.[3]

---

1) Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist »Tugend« nur ein Niederschlag der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich »gut« sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert aller einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran.

2) Über den Unterschied des idealen Sollens von Norm und Pflicht siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

3) Siehe hierzu II. Teil der Abhandlung, wo ich den Begriff der Person eingehend entwickle.

Digitized by Google

Aus dem Gesagten ist zu ersehen, wie völlig unbegründet die Alternative ist, die Kant bezüglich der Bedeutung der Worte »gut« und »böse« annehmen zu dürfen meint. »Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so *kann* er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. h. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf *Erfahrung* an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei.« (I. Tl., I. Bch., II. Hauptstück der Kritik der praktischen Vernunft.)

Nur die ganz unbegründete Voraussetzung, es gingen alle *materialen* Werte auf *Kausalbeziehungen der Dinge auf unsere* (wie das Folgende lehrt) noch dazu *sinnlichen Gefühlszustände* zurück, macht die Ansetzung dieser Alternative möglich. Erst diese Voraussetzung ist es, die ihn zu jenem »Paradox der Methode« führt: »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse«.

3. *Zwecke und Werte.*

Ich sagte: auch *darin* besteht ein zweifelloses Verdienst der Ethik Kants, daß Kant jede Form der Ethik zurückweist, welche die Werte gut und böse als Bestimmungen gewisser Zwecke ansieht oder doch in dem Verhältnis einer Person, einer Handlung, eines Wollens zu irgendeinem *Zwecke* oder »*Endzwecke*« die konstituierende Bedingung für deren sinnvolle Anwendung sieht. Wären die materialen Werte erst aus irgendwelchen Zweckinhalten herauszuschälen oder gar etwas nur wertvoll, sofern es sich als *Mittel* zu irgendeinem Zwecke auffassen läßt, so würde auch jeder Versuch einer materialen Wertethik *von vornherein* verwerflich. Dies schon aus dem einen Grunde, weil dieser Zweck (z. B. Wohlfahrt der Gemeinschaft) *selbst keinerlei* »sittlichen Wert« mehr beanspruchen könnte, da ja dieser erst durch den *Hinblick* auf ihn *entspringen* und sein Sinn allein *darin* gegründet würde, ein Mittel zu bezeichnen, das diesem Zwecke dient. Ob aber Kant auch darin recht hat, daß alle *materialen* Werte nur in der Beziehung auf ein zwecksetzendes Wollen existieren, das kann nur eine genaue Analyse über das Verhältnis

Digitized by Google

des Zweckbegriffs zu dem Begriffe des Wertes lehren. (Siehe beſonders Kritik der praktiſchen Vernunft Tl. I, Bch. II, Hauptſt. I.)

Streben, Wert und Ziel.

Wo wir von »Zweck« ſprechen, da iſt weder notwendig ein Hinblick auf ein Streben[1] gegeben, noch kann überall, wo Streben (in irgendeiner Form) vorliegt, von Zwecken die Rede ſein. »Zweck« iſt im formalſten Sinne nur irgendein »Inhalt« — eines möglichen Denkens, Vorſtellens, Wahrnehmens —, der als *zu realiſierend* gegeben iſt, gleichgültig durch was, durch wen uſw. Was immer zu dieſer Realiſierung oder beſſer zur Realität des Inhalts des Zweckes in dem logiſchen Verhältnis einer Bedingung reſp. eines Grundes zu ihm als Folge ſteht, das iſt im formalen Sinne »Mittel« für den »Zweck«. Weder eine *zeitliche* Verſchiedenheit von Mittel und Zweck, noch gar, daß dieſes Realiſierende ein »Streben«, »Wollen«, kurz überhaupt etwas »Geiſtiges« ſei, liegt in der *Natur* dieſes Verhältniſſes. Auch keinerlei Hinblick auf eine beſtimmte Zwecktätigkeit iſt eingeſchloſſen, wo wir einer Sache einen »Zweck« zuſchreiben oder Beſtandteile ihrer als »zweckmäßig« für ihren Zweck beſtimmen. Nur das iſt allerdings weſentlich für den Zweck, daß der betreffende Inhalt zur Sphäre der (ideellen oder anſchaulichen) *Bildinhalte* gehört (im Unterſchiede von bildloſen »Werten«) und daß er als »zu realiſierend« gegeben iſt. D. h. nicht etwa, daß er nicht *zugleich* real ſein könnte. Die Beziehung auf die Zukunft iſt dem Zwecke nicht weſentlich. Auch ein reales Gebilde kann dieſen und jenen Zweck »haben« (der wieder in ihm ſelbſt oder außer ihm gelegen ſein kann). Aber gleichwohl muß jener Inhalt in der *Gegebenheitsweiſe* eines Ideal-ſein-ſollenden vor Augen ſtehen, ſofern er Inhalt eines »Zweckes« ſein ſoll. Dieſes »zu« realiſierend ſteht alſo nicht im Gegenſatz zu dem Realiſierten; ſondern nur zu allen Inhalten, die außerhalb der geſamten Sphäre des Seinſollens und Nichtſeinſollens *nur* als ſeiende oder nichtſeiende Gegenſtände überhaupt betrachtet werden. Das »Seinſollen von etwas« reſp. das »Nichtſeinſollen von etwas«, d. h. ein Seinſollensverhalt iſt alſo fundierend für jede Anwendung des Zweckbegriffs.

Die oft gehörte Behauptung, der Begriff des Zweckes werde urſprünglich nur in der Sphäre des »Pſychiſchen« oder gar des »menſchlichen Willenslebens« anſchaulich erfüllt und es ſei nur eine »anthropomorphe Analogie«, ihn auch *außerhalb* dieſer beiden Sphären an-

1) »Streben« bezeichne hier die allgemeinſte Grundlage der Erlebniſſe, die ſich einmal von allem Haben von Gegenſtänden (Vorſtellen, Empfinden, Wahrnehmen), ſodann von allem Fühlen (Gefühlen uſw.) ſcheiden.

Digitized by Google

zuwenden, entbehrt jedes Grundes. Auch wenn es eine Sphäre innerer Wahrnehmung mit psychischen Gegenständen gar nicht gäbe, könnte von Zwecken sinnvoll gesprochen werden. Dies ist übrigens auch Kants richtige Meinung. Er bestimmt das Zweckmäßige in formalstem Sinne als »alles, dessen Idee den Grund seiner Realität bildet«. Auch hierin steckt nichts von jenen falschen Beschränkungen seines Erscheinens. Doch liegt hierin bereits ein Hinblick auf die Kausalität des Zweckhaften, die nicht in seinem Wesen liegt. Auch da, wo wir es als ausgeschlossen wissen, daß die »Idee der Grund der Realität« ist, können wir sinnvoll von »Zwecken« reden.

Wo immer wir nun von Willenszwecken (oder wo von menschlichen Willenszwecken) reden, da haben wir durchaus nur eine besondere Anwendung der Idee des Zweckes vor uns; nicht aber ihr ursprünglichstes und alleiniges Daseins- und Erscheinungsgebiet. Was das, als zu realisierend, weil als (ideal) seinsollend Gegebene zu realisieren tendiert, das ist hier eben das Wollen, der Mensch usw. Reden wir davon, daß »der Wille sich Zwecke setzt«, daß »wir uns diesen Zweck setzen« — und in analoger Weise —, so betrifft jenes »Setzen« niemals die Zweck natur in dem betreffenden Zwecke, sondern immer nur dies, daß dieser bestimmte Inhalt im Unterschiede zu anderen der durch uns zu realisierende Zweck wird.

Dies wird klar, wenn wir die Tatsache beachten, daß es nur und ausschließlich eine ganz bestimmte Stufe unseres Strebenslebens ist, auf dem der Zweck zur Erscheinung kommt.

Nicht in allem Streben ist ein Zweck und ein Zweckinhalt gegeben.

Von Zwecken ist zunächst keine Rede überall da, wo das Phänomen vorliegt, daß »Etwas in uns aufstrebt«. Wir erleben hier die Strebensbewegung in einem Falle ganz schlicht, ohne noch ein »Weg von einem Zustande« und ein »Hin zu etwas« mitzuerleben; so z. B. im Falle eines puren »Bewegungsdranges«, in dem uns auch das Bewegen in keinem Sinne zu einem »Ziele«, zu einem »Erstrebten« wird; noch weniger ein Ziel der Bewegung selbst gegeben ist. Es ist — sage ich — hierbei auch nicht nötig, daß der Ausgangszustand zuerst als irgendwie »unlustvoll« oder »unbefriedigend« erfaßt ist, oder auch nur als irgendwie gesonderter erlebt ist, damit es zu diesem auf unser Ich hingerichteten (nicht von ihm ausgehenden) »Aufstreben« komme. Es gibt einen Typus von Fällen, wo uns erst jene beginnende Unruhe des Aufstrebens bestimmt, auf unseren Zustand, sekundär seine objektiven Bedingungen, z. B. die dumpfe Luft oder die beginnende Dunkelheit eines Zimmers, hin-

Digitized by Google

zublicken und jenen Zuſtand und ſeine unluſtvolle Natur bemerken läßt. Eine zweite Form, die bereits nach ihrem Ausgangspunkt hin ſchärfer beſtimmt iſt, iſt ein Streben, das von vornherein durch ein »weg von« einem beſtimmten als ſolchen erfaßten Zuſtand charakteriſiert iſt; nennen wir es das »Weg-« oder »Fortſtreben«, das aber von einem »Widerſtreben« gegen jenen Zuſtand, in dem dieſer ſchon als Objekt des »Wider« gegeben iſt, deutlich unterſchieden iſt. Auch dieſes »Weg-« und »Fortſtreben« hat in ſeiner Anfangsbewegung noch keinerlei »Zielbeſtimmtheit«. Es »findet« gleichſam nur eine »unterwegs« — ohne urſprünglich darauf gerichtet zu ſein. Ein ganz neuer Typus iſt da gegeben, wo das Streben — obzwar gleichfalls nicht vom Ich ausgehend, ſondern an es herankommend — von vornherein eine deutliche »Richtung« aufweiſt; und zwar weder einen »Bildinhalt« (ſei er bedeutungsmäßiger, ſei er anſchaulicher Natur, wie »Nahrung« oder dieſe »wahrgenommene Frucht«) noch eine Wertmaterie, z. B. ein eigentümlich nuanciertes Angenehmes, geſchweige gar eine Vorſtellung ſolcher Inhalte. In den Tatbeſtänden, die wir gerne in die imperſonale Form kleiden: »Es hungert mich«, »es dürſtet mich«, liegt der Fall ziemlich klar vor. Solche »Richtungen« kommen dem Streben ganz urſprünglich zu. Es iſt alſo durchaus nicht ſo, daß alles Streben »Richtung« erſt erhielte durch eine ſog. Ziel-»Vorſtellung«; das Streben ſelbſt hat innere Richtungsunterſchiede phänomenaler Natur; es iſt nicht immer dasſelbe Streben (eine gleichartige Bewegung), die erſt durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungsinhalte ſich zerlegte und differenzierte. Dieſe verbreitete Annahme iſt eine völlig grundloſe Konſtruktion. Die Strebenserlebniſſe dieſes Typus ſind vielmehr ganz unabhängig von ſolchen Vorſtellungsinhalten durch ihre »Richtung« ſcharf beſtimmt. Sie kommt uns ſcharf und klar zu geſondertem Bewußtſein, wo das Streben auf einen Wert hintrifft, der ſeiner Richtung entſpricht oder ihm widerſtreitet. Indem wir im erſten Falle die »Erfüllung« des Strebens, im zweiten den Widerſtreit zu ſeiner »Richtung« erleben, hebt ſich uns nun auch die »Richtung« ſcharf ab. Eine Identität der Gerichtetheit kann auch in einer Mehrheit gleichzeitiger oder ſukzeſſiver Strebungserlebniſſe vorliegen, die ganz verſchiedene Bildinhalte beſitzen.

Eine Richtung ſolcher Art iſt eben nicht an erſter Stelle eine Richtung auf einen beſonderen Bild- oder Bedeutungsinhalt, ſondern ſie iſt eine Wertrichtung, d. h. ein, in ſeiner beſonderen unverwechſelbaren Qualität erlebbares Gerichtetſein auf einen beſtimmten Wert (der ſelbſt darum nicht ſchon als eine fühlbare Wert-

Digitized by Google

qualität gegeben zu sein braucht). Erst in dieser Charakteristik nimmt das Streben die Färbung an, welche wir sprachlich als »Verlangen«, als ein »Verlangen haben«, oder auch als »Lust auf etwas haben« bezeichnen — ein Tatbestand, der von jeder »Lust an etwas«, wo uns bereits ein bestimmter Gegenstand im Bildinhalt vorschwebt, ganz verschieden ist. In der ruhenden Weise eines relativ dauernden, fühlbar dispositionellen Zustandes wird dieselbe Stufe auch ein »Aufgelegtsein zu etwas« genannt.

Zu diesem Typus stellen wir nun den davon unterschiedenen, wo der Begriff des Zieles seine Erfüllung findet. Strebensziele sind zunächst von Willenszwecken auf das klarste unterschieden. Das Ziel liegt im Verlauf der Strebung selbst; es ist nicht bedingt durch irgendeinen Aktus des Vorstellens, sondern es ist dem Streben selbst nicht anders »immanent«, wie der »Inhalt« dem Vorstellen immanent ist. Wir finden das zielmäßige Streben auf sein Ziel hin gerichtet vor, ohne es durch das zentrale Wollen (oder Wünschen), das von dem Ichzentrum herkommt, irgendwie zu setzen. Ein solches zielmäßiges Streben oder ein »Erstreben« kann selbst wieder als »zweckmäßig« oder »unzweckmäßig« beurteilt werden, wie dies z. B. mit den instinktiven Strebungen geschieht.[1] Aber diese »Zweckmäßigkeit« ist dann eine objektive Zweckmäßigkeit, dieselbe, die auch das Organ eines Tieres haben kann für die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Nicht aber ist es darum ein »zwecktätiges« Geschehen.

In jedem »Ziele« aber ist zu unterscheiden die Wertkomponente von der Bildkomponente. Sie befinden sich in dem eigentümlichen Verhältnis, daß es erstens zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der »Deutlichkeit« und der »Klarheit« kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist. Sodann in dem Seinsverhältnis, daß die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente, d. h. der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit die Wertkomponente zu realisieren gesondert ist. Was das erste betrifft, so finden wir häufig genug die Tatsache, daß ein Streben, das bereits einen Wert »immanent« hat, zu einem Bildinhalt überhaupt nicht gelangt, da sein Fortgang und die Entfaltung seines Bildinhaltes durch den Eintritt einer anderen stärkeren Strebung gehemmt wird. So etwa spüren wir mitten in einem wichtigen Geschäft einen »Zug« nach einer bestimmten Rich-

1) Wenn wir sie z. B. »als zweckmäßig für die Arterhaltung« usw. beurteilen.

Digitized by Google

tung der Umwelt, der vielleicht von dem Gesicht eines Menschen ausgeht; folgen ihm aber nicht, so daß es zu einem Bildinhalt des Erstrebten nicht kommt; oder die bereits nach einem deutlich fühlbaren Wert gehende »Richtung« »paßt nicht« in den zeitweiligen Aufbau, das »System« unserer Strebungen hinein; das Streben fügt sich nicht in den jeweiligen Zusammenhang der Strebungen und wird durch ein vom Wert dieses Zusammenhangs ausgelöstes »Widerstreben« »unterdrückt« und damit unfähig gemacht, seinen Bildinhalt zu entfalten. Dasselbe geschieht häufig, wo uns ein auf »solche« Werte gerichtetes Streben schon an dieser Stelle seiner Entfaltung als »unrecht« oder »schlecht« gegeben ist. Andererseits kann das Streben auf Grund seiner Wertkomponente bereits die »Zustimmung« durch unser zentrales Ich erhalten haben, während der Bildinhalt noch bedeutend schwankt, oder die Bildinhalte wechseln. Wir erleben hier die »Bereitschaft«, z. B. »Opfer zu bringen«, oder gegen Menschen »wohlwollend« zu sein, ohne noch die Objekte im Auge zu haben, an denen wir dies tun wollen und ohne noch die Inhalte der Opfer und der wohlwollenden Handlungen zu besitzen. Die Entschiedenheit hinsichtlich des Wertes des Erstrebten und die Unentschiedenheit hinsichtlich des Was und Woran (im bildhaften Sinne) heben sich hier deutlich ab.

Sehen wir an dieser Stelle von einer noch schärferen Kasuistik der typischen Fälle, die hier vorliegen können, ab; dann bleibt die Frage, wie und auf welche Weise denn der Wert oder die Wertkomponente dem »Streben« immanent ist. Werte sind uns im Fühlen zunächst gegeben.[1] Muß nun das Fühlen dem Streben, das einen Wert so »immanent« hat, »zugrunde liegen«, etwa so wie die Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteil »zugrunde liegt«? Müssen wir die Werte zunächst fühlen, die wir erstreben, oder fühlen wir sie im »Erstreben«, oder erst nachträglich, indem wir auf das Erstrebte reflektieren? Nun, wie es sich auch damit verhalte: Auf alle Fälle ist es hier nicht so, daß ein zuständliches Gefühl das Streben bewirkt oder daß ein solches Gefühl (z. B. Lust) das Ziel des Strebens bildet.

Es kommen freilich auch diese Fälle vor. Wo ein zuständliches Gefühl oder ein typischer mit Vitzeralempfindungen durchsetzter Ablauf solcher Zustände (ein sogenannter »Affekt«), z. B. ein Handeln bestimmt, da mag zweierlei vorkommen: Entweder es kommt hier überhaupt nicht zu einem »Erstreben«, so daß sich der Affekt in

1) Genaueres über die Natur dieses «Fühlens« bringt der II. Teil dieser Abhandlung.

Digitized by Google

eine Reihe ganz wertungerichteter Bewegungen umsetzt; der Fall eines rein impulsiven Handelns, der wohl kaum ganz rein in der Erfahrung liegt. Oder der Affekt führt irgendwelche Strebungen zur Auslösung; in diesem Falle sind diese aber durch den Affekt niemals eindeutig determiniert. Menschen in den gleichen Affektzuständen vermögen daher – je nach ihren Strebungsdispositionen – zu völlig verschiedenen Handlungen zu gelangen.

Ist dagegen ein Gefühl, z. B. die Lust an einer Speise, das Ziel eines Strebens, da vermag auch sie es nur zu sein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B. auf Grund ihrer »Sündigkeit«), die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, sondern ihr Wert ist dieser.

Brechen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Voraussetzung des Hedonismus, der Mensch strebe »ursprünglich« nach »Lust« (oder gar noch nach Eigenlust)! Faktisch ist kein Streben dem Menschen ursprünglich fremder und keines ist »später« als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer sozialpsychischen Strömung geworden sein mag), in der alle Dinge, Güter, Menschen usw. nur als wertindifferente mögliche »Lusterreger« gegeben sind, mache man doch nicht zu einem »Grundgesetz« menschlichen Strebens! Aber sehen wir hier von diesem Irrtum ab. Auch da, wo die Lust zum Ziele des Strebens wird, erfolgt dies in der Intention, daß sie ein Wert oder ein Unwert sei. Darum ging auch der (echte) antike Hedonismus z. B. der des Aristippos durchaus nicht – wie bei vielen Modernen – von dem Satze aus, daß »der Mensch nach Lust« strebt, oder daß jedes Streben auf eine Lust abziele; auch nicht von dem irrigen Unternehmen, die Begriffe »Wert«, »Gut«, »das Gute« auf die Lust zurückzuführen in einem sei es genetischen, sei es begriffsklärenden Sinne; sondern von der ganz entgegengesetzten Ansicht, daß der »natürliche Mensch« nach bestimmten Güterdingen strebe, z. B. nach Besitz, nach Ehre, Ruhm usw., daß aber eben hierin die »Torheit« des »natürlichen Menschen« bestehe; denn der höchste Wert – hier nicht vom »summum bonum« geschieden – sei eben die Lust an Besitz, Ehre, Ruhm usw., nicht aber diese Güter selbst; und nur der »Weise«, der diese Wert einsicht habe, suche die natürliche Illusion, die uns diese Dinge der Lust an ihnen vorziehen lasse, zu verlernen, und sehe, da die Lust selbst der höchste »Wert« sei – ein Begriff, der hier vorausgesetzt wird, nicht aber abgeleitet von der Lust –, daß nur die Lust erstrebt werden solle. Diese Ethik ist material falsch; aber sie ist in ihrer Methode wenigstens

Digitized by Google

sinnvoll und teilt durchaus nicht jenes Vorurteil, das wir hier zurückweisen. Denn zweifellos ist das *Lusterlebnis* an einem Werte selbst wieder ein Wert; und je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, ein positiver oder negativer Wert.

Nach Abweisung dieser Irrungen kommen wir zur Frage zurück, *wie* der Wert im Streben gegeben sei.

Nun ist jedenfalls die Wertgegebenheit nicht an das Streben *gebunden*; weder in dem Sinne, daß positiver Wert = »Erstrebtwerden« sei, negativer Wert = »Widerstrebtwerden«; noch in dem anderen, daß Werte uns nur *im* Streben *gegeben* sein müßten (soweit sie natürlich nicht die Werte des Strebens selbst sind, die *in* seinem Vollzug fühlbar werden und von den erstrebten Werten ganz verschieden sind). Denn wir vermögen Werte (auch sittliche) z. B. im sittlichen Verstehen anderer zu *fühlen*, ohne daß sie erstrebt werden oder einem Streben immanent sind. So vermögen wir auch einen Wert einem anderen »vorzuziehen« und »nachzusetzen«, ohne gleichzeitig zwischen vorhandenen Strebungen, die auf diese Werte gehen, zu »wählen«. Werte können also *ohne jedes* Streben gegeben und vorgezogen werden. Auch besteht gar kein Zweifel — wenn wir die Tatsachen fragen und nicht leeren Konstruktionen folgen —, daß positiven Werten widerstrebt werden kann (d. h. Werten, die gleichzeitig als positive Werte »gegeben« sind) und daß negative Werte erstrebt werden.[1] Schon dadurch ist es ausgeschlossen, der Wert sei nur das jeweilige X eines Strebens oder Widerstrebens. Wohl aber besteht die häufige *Werttäuschung*, etwas für positiv wertvoll zu halten, *weil* es uns in einem Streben gegeben ist; für negativ wertvoll, was im Widerstreben. So pflegen wir alle Werte, für die wir ein positives Streben haben (oder besser für die wir das »Erstrebenkönnen« erleben), zu *überschätzen*; diejenigen aber, die wir zwar noch *fühlen*, die zu erstreben wir uns aber *ohnmächtig* wissen, zu *unterschätzen* (resp. in gewissen Fällen) durch einen Täuschungsvorgang in negative Werte umzufühlen; ein Prozeß, der einen notwendigen Bestandteil in der *Ressentimenttäuschung* über Güter und

1) Sowenig »wahr« und »falsch« mit positiven und negativen Urteilen zu tun haben, sowenig Streben und Widerstreben mit Wert und Unwert. Es ist daher ein genau analoger Irrtum, wenn man meint, das negative Urteil für eine bloße »Fürfalscherklärung« des wahren Urteiles ansehen zu dürfen. Negative und positive Urteile können *gleich* ursprünglich »wahr« und »falsch« sein, je nachdem sie mit dem Sachverhalt übereinstimmen oder ihm widerstreiten. Und analog kann auch ein Widerstreben so ursprünglich »gut« sein, wie ein Streben »schlecht« sein kann; je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, der erstrebt ist.

Digitized by Google

Werte bildet.[1] Alle Anpaſſung unſerer Werturteile an unſer jeweilig bloß faktiſches Strebensſyſtem, wie es die unechte Reſignation und die unechte Scheinaskeſe[2] kennzeichnet, iſt in dieſer Grundform der Wertetäuſchung gegründet. Aber gerade daraus iſt zu ermeſſen, wie völlig irrig eine Theorie iſt, welche dieſe Form von Wertetäuſchungen zur normalen und echten Form der Werteerfaſſung, ja zu einer Art Hervorbringung von Werten machen will.[3]

Iſt alſo das Haben von Werten in keinem Sinne an ein Streben gebunden, ſo iſt nun die weitere Frage zu ſtellen, ob es ein Weſensgeſetz iſt, daß wo immer ein Streben iſt (dieſer Stufe), ein Fühlen der Wertkomponente ſeines Zielinhaltes es fundiert, oder ob Werte auch urſprünglich in einem Streben zur Erſcheinung kommen können und — höchſtens nachträglich noch als Werte gefühlt werden. Ein Weſenszuſammenhang iſt es nun jedenfalls, daß zu jedem Werte, der im Streben gegeben iſt, auch ein mögliches Haben dieſes Wertes im Fühlen »gehört«. Eben darum kann der erſtrebte Wert auch im Fühlen dieſes Wertes als »derſelbe« identifiziert werden. Dagegen erſcheint es uns nicht gleich einſichtig, daß jedem Streben noch ein Wertfühlen auch faktiſch in der Weiſe der Fundierung zugrunde liegen muß, wie z. B. eine Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteile zugrunde liegt. Häufig erfaſſen wir Werte erſt im Erſtreben derſelben und wir hätten ſie niemals erlebt, wenn wir nicht nach ihnen geſtrebt hätten. So wird uns häufig erſt an der Größe der Befriedigung eines Strebens klar bewußt, wie hoch für uns der Wert war, den wir erſtrebten.[4] Aber darum »iſt« nicht etwa dieſe »Befriedigung« mit dem Werte identiſch; als wären die Werte ſelbſt nur Symbole für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Analog können wir uns auch ſelbſt die Frage vorlegen, welchen Wert (oder welches Gut) wir einem anderen Werte vorziehen (reſp. welcher Wert der höhere iſt oder welches Gut uns das wertvollere)

1) Siehe hierzu meine Abhandlung über »Reſſentiment und moraliſches Werturteil« (W. Engelmann, 1912).

2) Echte Reſignation iſt Verzicht, einen Wert zu erſtreben unter Anerkennung ſeines poſitiven Wertes und im poſitiven Fühlen ſeiner.

3) So z. B. Spinoza in ſeinem Satze: Gut iſt, was wir begehren, ſchlecht, was wir verabſcheuen; gut und ſchlecht ſeien daher »entia rationis«.

4) Die Befriedigung z. B. über ein Geſchehen, etwa die Anweſenheit eines Menſchen, die wir nicht erwarteten und vorausſahen oder (in negativen Fällen) über einen Todesfall, den wir wünſchten, ohne uns dieſen »ſchlechten« Wunſch »einzugeſtehen«, bringt uns häufig auch erſt die Tatſache zum Bewußtſein, daß wir es erſtrebten.

Digitized by Google

und dieſe Frage durch das »Gedankenexperiment« ſo zu entſcheiden ſuchen, daß wir uns gleichſam fragen, welches wir mehr als das andere erſtreben würden, indem wir auf die Strebungen lauſchen, die ſich als Reaktionen auf die vorgeſtellten Werte einſtellen; z. B. in der Frage, wer uns von zwei Menſchen lieber iſt, welchen wir in Todesgefahr zuerſt retten würden; welche Speiſe wir wählen würden, wenn uns beide angeboten würden. Aber auch hier *konſtituiert nicht* etwa das praktiſche Vorziehen das Höhersein des Wertes oder auch nur ſein Vorziehen im Sinne der Werterfaſſung. Es iſt nur eine ſubjektive Methode, uns zur Klarheit zu bringen, welcher uns der höhere iſt.

Sehen wir nun, wie ſich zu dieſen Grundtatſachen alles Strebens die Willenszwecke verhalten. Die Strebensziele ſind — ſo ſehen wir — in keiner Weiſe *vorgeſtellt* oder gar *beurteilt*; weder ihrer Wert- noch ihrer Bildkomponente nach. Sie ſind gegeben im Streben ſelbſt, reſp. im gleichzeitigen oder vorangängigen Fühlen der in es eingehenden Wertkomponente. Es iſt alſo 1. durchaus *nicht* vorausgeſetzt, daß die Bildinhalte des Strebens zunächſt in der Weiſe der gegenſtändlichen Erfahrung, z. B. der Wahrnehmung, der Vorſtellung des Denkens uſw. »gegeben« ſein müßten; ſie werden erfahren im Streben, nicht vor demſelben. Nicht erſt Vorſtellungsinhalte differenzieren ein (gleichförmiges) Streben zu dieſem und jenem Streben (z. B. Streben nach Nahrung, nach Durſtlöſchung uſw.), ſondern die Strebungen ſelbſt ſind 1. durch ihre »*Richtung*«, 2. durch ihre *Wertkomponente* im »Ziele«, 3. durch den auf dieſe Wertkomponente ſich aufbauenden *Bild-* oder *Bedeutungsinhalt* beſtimmt und differenziert. Und dies alles *ohne* das Eingreifen eines Aktes des »Vorſtellens«.[1] Freilich kann ein »Zielinhalt« auch wieder *Gegenſtand* eines Vorſtellens, reſp. eines Urteils werden. Aber die *Regung*, etwa jetzt »ſpazieren zu gehen«, jetzt zu »arbeiten« uſw., ſetzt nicht eine »Vorſtellung« des Spazierengehens voraus. Wir erſtreben fortgeſetzt Dinge und widerſtreben anderen, die wir *nie* und nirgends *gegenſtändlich* »erfahren« haben. Fülle, Weite, Differenzierung unſeres Strebenslebens iſt nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unſeres intellektuellen Vorſtellens- und Gedankenlebens. Es hat ſeinen eigenen Urſprung und ſeine eigene Bedeutungshöhe.

1) Wer dies verkennt, wie z. B. Franz Brentano, der jeden Akt des Begehrens auf einen Akt des Vorſtellens fundiert ſein läßt, *intellektualiſiert* das Strebensleben, indem er es fälſchlich nach Analogie des zweckhaften Wollens konſtruiert.

Digitized by Google

Es sind aber 2. die Bildinhalte des Strebens nicht seine »primären«, sondern seine – wie früher gezeigt – »sekundären« Inhalte, die erst nach Maßgabe der Wertmaterien aus den möglichen »Inhalten« eines nach »Streben« und »Vorstellen« noch ungeschiedenen »Bewußtseins von etwas« überhaupt, ausgewählt sind. Nur die Bildinhalte, die Träger einer solchen Wertmaterie werden können, gehen als Bildkomponente in das »Ziel« des Strebens ein.

Demgegenüber sind Willenszwecke an erster Stelle auf irgendeine noch variable Weise vorgestellte Zielinhalte von Strebungen. D. h. was den »Zweck« scheidet vom bloßen »Ziele«, das »im« Streben selbst, in seiner Richtung gegeben ist, das ist, daß irgendein solcher Zielinhalt (d. h. ein Inhalt, der bereits als Ziel eines Strebens gegeben ist) in einem besonderen Akte vorstellig wird. Erst in dem Phänomen des »Zurücktretens« aus dem strebenden Bewußtsein[1] in das vorstellende Bewußtsein und dem vorstellenden Erfassen[2] des im Streben gegebenen Zielinhaltes realisiert sich das Zweckbewußtsein. Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die Vorstellung eines Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel! Ziele können ohne Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorangängiges »Streben nach etwas« »setzen«.

»Zweck« aber unseres Wollens (oder eines Wollens überhaupt) wird ein so vorgestelltes Ziel dadurch, daß der so gegebene Inhalt des Zieles (und zwar sein Bildinhalt) als ein zu realisierender (d. h. real »seinsollender«) gegeben ist, d. h. eben »gewollt« wird. Während das Streben auf der Stufe des bloßen Wertbewußtseins seines Zieles verharren kann, ist das seines Zweckes bewußte Wollen immer bereits das Wollen von etwas bildmäßig oder bedeutungsmäßig Bestimmten; es ist eine »Materie« im Sinne einer bestimmten Bildhaftigkeit.

Beide Momente, die Vorstellung des Zielinhaltes und das Realseinsollen müssen im »Willenszwecke« da sein. Ist nur das erste der

1) Strebendes Bewußtsein ist also scharf geschieden von jedem bloßen »Bewußtsein des Strebens«, verstehe man darunter eine Reflexion auf das Streben oder gar eine »innere Wahrnehmung« des Strebens, in der das »Bewußtsein« ja von selbst wieder »gegenständliches Bewußtsein« ist.

2) Eine genauere Analyse der Stufen dieses Prozesses nach Absicht, Überlegung, Vorsatz usw. siehe später.

Digitized by Google

beiden Momente da, so besteht ein bloßer »Wunsch« (der also auch im Unterschiede vom Streben die Vorstellung des Zieles voraussetzt). »Zwecke« aber können nie in bloßen »Wünschen« gegeben sein oder »gewünscht« sein. Wir können wünschen, daß wir uns einen gewissen Zweck setzen könnten, oder »daß wir in der Richtung eines Zweckes wollen könnten«, oder »wollten«; ein Zweck aber kann nicht gewünscht, sondern nur gewollt werden. Aber auch das Wünschen, daß etwas sei, setzt ein Streben nach etwas voraus. Dagegen fehlt im Wunsche das Wirklichseinsollen auch phänomenal. Andererseits tritt in der Sphäre des »Wollens« die Vorstellung des Gewollten und das Wollen selbst klar und scharf auseinander. Jedes Zweckwollen ist so bereits fundiert durch einen Akt des Vorstellens; aber andererseits immer nur des Vorstellens von dem Inhalte eines Strebenszieles, nicht irgendeines beliebigen Vorstellens. Eben dies Auseinandertreten findet sich im Streben noch nicht.

Das Gesagte genügt, um zur Einsicht zu gelangen: 1. daß mit der Verwerfung einer materialen Zwecksethik, d. h. einer Ethik, die irgendeinen materialen vorgestellten Bildinhalt oder seine Realisierung uns als »gut« aufweisen möchte, durchaus noch nicht auch eine »materiale Wertethik« verworfen ist. Denn die Werte sind nicht von Zwecken abhängig oder von Zwecken abstrahiert; sondern liegen bereits den Strebenszielen, erst recht also den Zwecken zugrunde, die selbst wieder auf Ziele fundiert sind. Gewiß also muß an jede Setzung eines Zweckes und eines jeden Zweckes bereits der Anspruch ergehen, daß sie sittlich richtig erfolge – wie Kant treffend sagt. Aber dieses sittlich »richtig« hängt darum nicht weniger von materialen Werten und Wertverhältnissen ab, eben jenen, die bereits Komponenten der Zielinhalte der Strebensakte sind. Nach ihnen, und nicht nur nach einem »reinen Gesetze« seines Vollzuges kann sich und soll sich das Wollen, daß einen Zielinhalt zum Zwecke macht, »richten«. Es ist darum nicht weniger »material«bedingt, obzwar es nicht zweckbedingt ist (wie alles bloß technische Wollen, das die Mittel um eines Zweckes willen will).

Da die Bildinhalte des Strebens (und Widerstrebens) sich nach den Wertqualitäten richten, die primär die Materien des Strebens sind, so setzt eine Ethik, die materiale Wertethik ist, keinerlei »Erfahrung« im Sinne von »Bilderfahrung«, also auch keinerlei sogeartete Erfahrungsmaterien voraus. Erst die Zwecke enthalten solche Bildinhalte notwendig. Da weiterhin erst in das zweckhafte Wollen ein Akt der gegenständlichen Erfahrung (d. h. ein Akt des »Vorstellens«) eingeht, nicht aber in das zielmäßige Streben, so ist auch

Digitized by Google

eine materiale Wertethik von gegenständlicher Erfahrung überhaupt (erst recht von der Erfahrung der Wirkung der Gegenstände auf das Subjekt) völlig unabhängig. Gleichwohl ist sie materiale und nicht formale Ethik. Da die Bildinhalte des Strebens sich nach den materialen Werten, und ihre Verhältnisse sich nach den Verhältnissen zwischen den materialen Werten richten, so ist eine materiale Wertethik gegenüber dem gesamten Bildgehalt der Erfahrung a priori.

Hierzu noch eine wichtige Bemerkung. Der Willenszweck entspringt aus einem Wahlakt, der gestützt auf die Wertziele der vorhandenen Strebungen erfolgt und der durch einen Akt des Vorziehens zwischen diesen Materien fundiert ist. Nun nennt Kant alles, was wir vorher als verschiedene typische Fälle des Strebens charakterisierten und was so gleichsam unterhalb der Sphäre des »eigentlichen« zentralen Wollens liegt, abwechselnd die Sphäre der »Neigungen« oder auch die Sphäre der »Triebimpulse«. Und er setzt nun für seine ganze fernere Erörterung den Satz voraus von der sittlichen Wertindifferenz aller »Neigungen«, wie ich alle Erlebnisse des bloßen Strebens nennen will. Analog wie er in der theoretischen Philosophie die Materie der Anschauung mit einem »Chaos«, einem »ungeordneten Gewühl« von Empfindungen gleichsetzt, in das erst der »Verstand« nach den ihm immanenten Funktionsgesetzen, die in aller Erfahrung gelegenen Formen und Ordnungen bringen soll, so – meint er – seien auch die »Neigungen« und »Triebimpulse« zunächst ein Chaos, in das erst der Wille als praktische Vernunft nach einem ihm eigenen Gesetze jene Ordnung bringe, auf die er die Idee des »Guten« meint zurückführen zu dürfen.

Diesen Satz von der sittlichen Wertindifferenz der »Neigungen« sind wir bereits jetzt imstande zurückzuweisen. Weit entfernt, daß der tiefste sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen läge in dem, was sie sich wählend zum Zwecke setzen, liegt er vielmehr in den Wertmaterien und in den bereits triebhaft (und automatisch) gegebenen Aufbauverhältnissen zwischen ihnen beschlossen, zwischen denen allein sie zu wählen und Zwecke zu setzen haben; die also den möglichen Spielraum für ihre Zwecksetzung abgeben. Gewiß ist sittlich »gut« nicht unmittelbar die »Neigung«, das Streben und Aufstreben (in unserem Sinne), sondern der Willensakt, in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwischen Werten, die in Strebungen »gegeben« sind, erwählen. Aber er ist der »höhere Wert« schon in den Strebungen selbst, nicht erst entspringt dieses Höhersein aus seinem Verhältnis zum Wollen. Unser Wollen ist »gut«, sofern es

Digitized by Google

den in den Neigungen gelegenen höheren Wert erwählt. Das Wollen »richtet ſich« nicht nach einem ihm immanenten »formalen Geſetze«, ſondern es richtet ſich nach der im Vorziehen gegebenen Erkenntnis vom Höherſein der in den Neigungen gegebenen Wertmaterien.

Und es iſt dann klar, daß ſein eigener möglicher ſittlicher Wert an erſter Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe ſie repräſentieren (in der objektiven Ordnung), desgl. welche Fülle und Differenzierung zwiſchen ihnen vorliegt.[1] Der ſittliche Wert des Menſchen, der in dieſem Faktor ſteckt, vermag niemals durch das willentliche Verhalten erſetzt oder in ſolches umgerechnet werden — etwa als Ergebnis früheren ſolchen Verhaltens.[2]

In zweiter Linie aber iſt der mögliche ſittliche Wert des Wollens davon abhängig, in welcher Ordnung des Vorzuges die Strebungen an die Sphäre des zentralen Wollens treten.

Denn es iſt eben eine völlig irrige Vorausſetzung Kants, daß die automatiſch auftretenden Strebungen, all das z. B., wozu ſich »ein Menſch verſucht fühlt«, ein völliges »Chaos« darſtellen, eine dem bloßen Prinzip der mechaniſchen aſſoziativen Verknüpfung folgende Summe von Vorgängen, in die erſt der »vernünftige Wille«, die »praktiſche Vernunft« Ordnung und ſinnvollen Aufbau zu bringen habe. Vielmehr iſt es eben für die hochſtehende ſittliche Natur eines Menſchen charakteriſtiſch, daß bereits das unwillkürliche automatiſche Auftreten ſeiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche dieſe »zielen«, in einer Ordnung des Vorzuges erfolgt, daß ſie — gemeſſen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte — ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darſtellen. Die Vorzugsordnung wird hier — mehr oder weniger weitgehend und für verſchiedene materiale Wertgebiete in verſchiedenem Maße — zur inneren Regel des Automatismus des Strebens ſelbſt und ſchon der Art und Weiſe, wie die Strebungen an die zentrale Willensſphäre gelangen.

---

1) Es wäre natürlich eine petitio principii, zu ſagen, es könne der »Reichtum« einer ſittlichen Natur darum niemals den ſittlichen Wert des Wollens mitbeſtimmen, da wir für dieſen »nichts können«, da er nicht durch das Wollen »ſelbſt erworben« iſt. Denn es fragt ſich eben, ob die Materie des Wollens für ſeinen ſittlichen Wert gleichgültig iſt. Vergleiche außerdem meinen Aufſatz über Reſſentiment und moraliſches Werturteil und das Folgende bezüglich des »Selbſterworbenen«.

2) Dies natürlich auch nicht ſo, daß man erbliche Übertragung ſelbſterworbener Eigenſchaften der Vorfahren heranzieht.

Digitized by Google

Der modernen Denkpsychologie[1] kommt das hohe Verdienst des Nachweises zu, daß der automatische Gang des normalen Vorstellens, wie er sich unabhängig von den Akten des Urteilens, des Schließens und aller willkürlichen Aufmerksamkeit – der gesamten »apperzeptiven« Sphäre – vollzieht, durchaus nicht auf Grund der Assoziationsgesetze verständlich ist. Vielmehr zeigt er überall eine logische Gerichtetheit, eine vernünftige Zielmäßigkeit, die man verschieden beschrieben hat, zum Teil mit dem Ausdruck, daß der Vorstellungsgang unter der Herrschaft von »Obervorstellungen«[2] oder determinierender Bedeutungseinheiten[3] oder eines eigentümlichen wechselnden Regelbewußtseins stehe oder unter der Herrschaft der »Aufgabe« resp. eines sonstigen Denkzieles. Ich gehe auf den Wert dieser Beschreibungen hier nicht ein. Nur in den Erscheinungen der pathologischen Ideenflucht findet sich ein sukzessiver Ausfall dieser Faktoren und eine Annäherung an das mechanische Assoziieren; auch hier – wie ich glaube – kein eigentliches vollständiges Erreichen derselben. Die scheinbar mechanische assoziative Verbindung zeigt sich bei genauerer Untersuchung auch in diesen Fällen, sowie im Leben des Tages- und Nachttraums, von solchen – wenn auch dem normalen Leben fremden oder nur untereinander weniger strukturvollen – determinierenden Faktoren beherrscht.[4]

Eine genaue Analogie zeigen die Tatsachen des unwillkürlichen Strebens. Auch hier hält bereits der bloße Automatismus des »Aufstrebens« der Strebungen einen Sinn ein, eine Ordnung des – nach objektiver Ordnung der Werte – »Höheren« und »Niedrigeren«, der nur in den seltenen Fällen partieller Strebensperversionen oder schwerer krankhafter Willensstörungen mehr oder weniger verloren geht. Die Strebungen bauen sich aufeinander auf und folgen einander im Sinne einer Zielmäßigkeit – die natürlich empirisch eine ungemein wechselnde sein kann nach dem Grade der Zielmäßigkeit, nach ihrer Stärke und der Struktur ihres Aufbaus – die aber immer vorhanden ist.

---

1) Siehe O. Külpe und besonders Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

2) So Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

3) Nicht etwa im Bewußtsein gegebener »Bedeutungen«.

4) Die Assoziationsprinzipien werden auch der modernen Psychologie immer mehr zu dem, was sie für die Phänomenologie sind, nämlich zu auf Wesenszusammenhängen beruhenden Prinzipen zum Verständnis unseres seelischen Lebens, die – gleich den mechanischen Prinzipen – eine rein ideale Bedeutung haben und von der auf Beobachtung beruhenden Erfahrung niemals erfüllt und bestätigt werden und werden können.

Digitized by Google

Eine Ethik, die wie die Ethik Kants dieſen Tatbeſtand nicht beachtet und von einem Chaos von »Neigungen« ausgeht, die ſelbſt völlig wertfrei nach Inhalt und Aufbau, erſt durch den vernünftigen Willen zu formen und zu ordnen ſeien, muß natürlich in prinzipielle Irrtümer geraten.

II.

I. Formalismus und Apriorismus.

Wie Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik verwirft, ſo verwirft er auch mit vollem Rechte jede Ethik, die ihre Reſultate auf induktive Erfahrung – heiße ſie hiſtoriſch, pſychologiſch oder biologiſch – aufbauen möchte. Alle Erfahrung über Gut und Böſe in dieſem Sinne ſetzt die Weſenserkenntnis, was gut und böſe ſei, voraus. Auch wenn ich frage, was Menſchen hier und dort für gut und böſe hielten, wie dieſe Meinungen entſtanden ſeien, wie ſittliche Einſicht zu wecken ſei und durch welche Syſteme von Mitteln ſich der gute und böſe Wille als wirkſam erweiſe, ſo ſind alle dieſe Fragen, die nur durch Erfahrung im Sinne der »Induktion« zu entſcheiden ſind, überhaupt nur ſinnvoll, ſofern es ethiſche Weſenserkenntnis überhaupt gibt. Auch der Hedonismus und der Utilismus hat ſeinen Satz, daß gut die größte Summe der Luſt oder der Geſamtnutzen ſei, nicht aus der »Erfahrung«, ſondern muß für ihn intuitive Evidenz in Anſpruch nehmen – ſo er ſich ſelbſt richtig verſteht. Er mag dann durch Induktion beweiſen, daß die faktiſchen menſchlichen Werturteile über Gut und Böſe mit dem, was nützlich und ſchädlich iſt (je nach der Stufe der Kauſalerkenntnis), faktiſch zuſammentreffen; inſofern er dies tut, mag er eine Theorie der jeweilig »geltenden Sittlichkeit« zu geben ſuchen; aber dies iſt nicht die Aufgabe der Ethik. Denn dieſe ſucht nicht verſtändlich zu machen, was als gut und böſe in »ſozialer Geltung« ſteht, ſondern was gut und böſe iſt. Nicht um die ſozialen Werturteile hinſichtlich des Guten und Böſen, ſondern um die Wertmaterie »gut« und »böſe« ſelbſt handelt es ſich bei ihr; nicht um die Urteile, ſondern um das, was ſie meinen und worauf ſie abzielen. Ob das ſoziale Werturteil überhaupt ſittliche Intention habe, das iſt eine Frage, die Weſenserkenntnis ſolcher Intention vorausſetzt. Daß die ſozialen ſittlichen Werturteile aber z. B. das Nützliche und Schädliche »meinen«, das wird auch kein Utilismus je behaupten dürfen. Geht er aber außerdem noch weiter und unterwirft die Moral des »geſunden Menſchenverſtandes« einer Kritik, ſo muß er ſich erſt recht auf eine intuitive Einſicht ſtützen, daß z. B. Nutzen der höchſte Wert ſei.

Digitized by Google

Die Unabhängigkeit der ethischen Einsicht von der Erfahrung im Sinne der »Induktion« hat nicht etwa bloß darin ihre Wurzel, daß – wie Kant sagt – das »Gute sein soll«, gleichgültig ob je gut gehandelt wurde oder nicht. So richtig dieser Satz ist, so gibt er doch nicht den Grund an, warum hier die Erfahrung die »Mutter des Scheins« ist. Denn daß in diesem Sinne die »Erfahrung«, nämlich die Erfahrung von den wirklichen Handlungen (wie sie die Sittengeschichte berichtet), niemals bestimmen könne, was sein »soll«, das gälte auch dann, wenn die Aufsuchung dessen, was sein »soll«, insofern doch der (induktiven) Erfahrung verdankt würde, daß es aus dem als gut (resp. als »gesollt«) und schlecht »Geltenden«, d. h. den erfahrenen Werturteilen oder Sollensurteilen zu gewinnen wäre. Aber eben auch in diesem Sinne beruht es nicht auf Erfahrung, zu finden, was gut und schlecht ist. Auch wenn niemals geurteilt worden wäre, daß der Mord böse ist, bliebe er doch böse. Auch wenn das Gute nie als »gut« »gegolten« hätte, wäre es doch gut.[1] Nicht (wie es Kant darstellt) weil man das Sollen nie aus dem Sein »herausklauben« kann, sondern weil man das Sein der Werte nie aus irgendeiner Form des realen Seins (seien es reale Handlungen, Urteile, Sollenserlebnisse) herausklauben kann und ihre Qualitäten und Zusammenhänge unabhängig davon sind, darum ist Empirismus hier verfehlt.

Aber so richtig diese Behauptung Kants ist, daß die ethischen Sätze »a priori« sein müssen, so schwankend und unbestimmt sind seine Aussagen darüber, wie dieses Apriori solle aufgewiesen werden. Der Weg, den er hierzu in der theoretischen Philosophie einschlägt, d. h. das Ausgehen von der Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft resp. der »Erfahrung« im Sinne der »Erfahrungswissenschaft«, wird ausdrücklich zurückgewiesen.[2] Bald ist es dann die Analyse einzelner Beispiele des sittlichen Urteils des gesunden Menschenverstandes, den Kant in der Moral ebenso hoch preist, als er ihn in der Theorie der Erkenntnis zurückweist;[3] bald die Behauptung, das Sittengesetz sei ein »Faktum der reinen Vernunft«, das einfach – ohne jede weitere Stütze auf etwas anderes – aufzuweisen sei, was diesen Weg darstellen soll. Aber so sehr diese letzte Behauptung ins Rechte

1) Gerade hierin macht Kant dem Empirismus eher zu große als zu geringe Zugeständnisse. So wenn er sein Sittengesetz als bloße »Formulierung« dessen ausgibt, was stets als sittlich »gegolten« habe.

2) Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bd., 1 Hauptst.: »Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen.«

3) Siehe besonders die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«.

Digitized by Google

weiſt: Kant vermag uns doch in keiner Weiſe zu zeigen, wie die »Fakten«, auf die ſich auch eine aprioriſche Ethik ſtützen muß – ſoll ſie nicht eine leere Konſtruktion ſein –, ſich von den Tatſachen der Beobachtung und Induktion ſcheiden, und wie ſich ihre Feſtſtellung von jenen Arten der Feſtſtellung ſcheidet, die doch als Grundlage mit Recht zurückgewieſen ſind. Was iſt der Unterſchied zwiſchen einem »Faktum der reinen Vernunft« und einem bloß pſychologiſchen Faktum? Und wie kann ein »Geſetz« wie das »Sittengeſetz« – und ein »Geſetz« ſoll ja der ſittliche Fundamentaltatbeſtand nach Kant ſein – ein »Faktum« genannt werden? Da Kant eine »phänomenologiſche Erfahrung«, in der als Tatbeſtand der Anſchauung aufgewieſen wird, was in der natürlichen und wiſſenſchaftlichen Erfahrung bereits als »Form« oder »Vorausſetzung« ſteckt, nicht kennt, ſo hat er auch auf dieſe Frage keine Antwort. Dadurch gewinnt hier in der Ethik ſein Verfahren einen rein konſtruktiven Charakter, den man ſeinem theoretiſchen Apriorismus nicht im ſelben Sinne vorwerfen kann. Dies kommt in Wendungen wie: das Sittengeſetz entſpringe einer »Selbſtgeſetzgebung der Vernunft« oder: die Vernunftperſon ſei der »Geſetzgeber« des »Sittengeſetzes« – im Unterſchiede von »es ſei das innere Funktionsgeſetz des reinen Willens« oder der »Vernunft, als praktiſcher«, in denen das Moment dieſer konſtruktiven Willkür fehlt – häufig zum Ausdruck. Kant ſieht offenbar den Tatſachenkreis nicht, auf den ſich eine aprioriſche Ethik – wie jede Erkenntnis – zu ſtützen hat.[1]

Aber wie hätte Kant auch nur nach ſolchen »Tatſachen« richtig ſuchen können, da er es ja für einen Weſenszuſammenhang hält: Nur eine formale Ethik könne jener richtigen Forderung, Ethik dürfe nicht induktiv ſein, genügen. Es iſt ja klar: Nur eine materiale Ethik wird ſich – ernſthaft – auf Tatſachen, im Unterſchiede von Willkürkonſtruktionen ſtützen können.

Es iſt alſo die Frage: Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl »a priori« iſt in dem Sinne, daß ihre Sätze evident ſind und

1) Im Grunde ſteht es ja in der theoretiſchen Philoſophie nicht beſſer wie hier. Denn auch hier dürfen wir nicht von der »Wiſſenſchaft« ausgehen, um das Apriori zu beſtimmen, oder gar um das Weſen von Erkenntnis und Wahrheit zu beſtimmen. Auch hier iſt die erſte Frage: Was iſt gegeben? Und erſt die zweite: Für welche Elemente des Gegebenen der Anſchauung hat gerade die »Wiſſenſchaft« im Unterſchiede z. B. von der »natürlichen Weltanſchauung«, von der »Philoſophie«, von der Kunſt Intereſſe und warum? Auch hier kann das Apriori nicht als »Vorausſetzung der Wiſſenſchaft« erſchloſſen werden, ſondern iſt in ſeinen phänomenalen Grundlagen aufzuweiſen.

Digitized by Google

durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar? Gibt es materiale ethische Intuitionen?

A. Apriori und Formal überhaupt.

Es ist nicht möglich, diese Frage für die Ethik aufzuwerfen, sofern nicht eine prinzipielle Verständigung erzielt ist, wie sich ein »apriorisches« Element des Seins und der Erkenntnis zum Begriffe der »Form« und des »Formalen« überhaupt verhält. Sehen wir zunächst, was denn »Apriori« allein besagen darf und besagen soll.

1. Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter *Absehen* von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter *Absehen* von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen. Also von jeder Art *Setzung* ist abzusehen. Sowohl von der Setzung: »Wirklich« wie »nichtwirklich«, »Schein« oder »wirklich« usw. Auch wo wir uns z. B. *täuschen* in der Annahme, es sei etwas lebendig, da muß im Gehalte der Täuschung uns doch das anschauliche *Wesen* des »Lebens« gegeben sein. Nennen wir den Gehalt einer solchen »Anschauung« ein »Phänomen«, so hat das »Phänomen« also mit »Erscheinung« (eines Realen) oder mit »Schein« nicht das *mindeste* zu tun. Anschauung aber solcher Art ist »Wesensschau« oder auch —, wie wir sagen wollen — »phänomenologische Anschauung« oder »phänomenologische Erfahrung«. Das »Was«, das sie gibt, kann nicht mehr oder weniger gegeben sein — so wie wir einen Gegenstand genauer und weniger genau etwa »beobachten« können, oder bald diese, bald jene Züge seiner — sondern es ist entweder »erschaut« und damit »selbst« gegeben (restlos und ohne Abzug, weder durch ein »Bild« oder ein »Symbol« hindurch) oder es ist *nicht* »erschaut« und damit nicht gegeben. Eine Wesenheit oder Washeit ist hierbei als *solche* weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Wesen rot z. B. ist sowohl im Allgemeinbegriff rot, wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieser Farbe mitgegeben. Erst die Beziehung auf die Gegenstände, in denen eine Wesenheit in die Erscheinung tritt, bringt den Unterschied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor. So wird eine Wesenheit »allgemein«, wenn sie identisch an einer Mehrheit sonst verschiedener Gegenstände in die Erscheinung tritt in der Form: alles, was dieses Wesen »hat« oder »trägt«. Sie kann aber auch das Wesen eines *Individuums* ausmachen, ohne dadurch aufzuhören, eine *Wesenheit* zu sein.

Digitized by Google

Wo immer wir nun ſolche Weſenheiten und Zuſammenhänge zwiſchen ihnen (die der verſchiedenſten Art ſein können, z. B. gegenſeitig, einſeitig, Widerſtreite, Ordnungen nach höher und nieder, wie bei Werten) haben, da iſt die Wahrheit der Sätze, die in ihnen Erfüllung finden, von der ganzen Sphäre deſſen, was beobachtet, beſchrieben, was durch induktive Erfahrung feſtgeſtellt werden kann und – ſelbſtverſtändlich – von allem, was in eine mögliche Kauſalerklärung eingehen kann, völlig unabhängig; es kann durch dieſe Art von »Erfahrung« weder verifiziert noch widerlegt werden. Oder auch: die Weſenheiten und ihre Zuſammenhänge ſind »vor« aller Erfahrung (dieſer Art) oder auch a priori »gegeben«, die Sätze aber, die in ihnen Erfüllung finden, a priori »wahr«.[1] Nicht alſo an die Sätze (oder gar an die Urteilsakte, die ihnen entſprechen) iſt das Apriori gebunden, etwa als Form dieſer Sätze und Akte (d. h. an »Formen des Urteilens«, aus denen Kant ſeine »Kategorien« als »Funktionsgeſetze« des »Denkens« entwickelt); ſondern es gehört durchaus zum »Gegebenen«, zur Tatſachenſphäre, und ein Satz iſt nur inſofern a priori wahr (reſp. falſch), als er in ſolchen »Tatſachen« ſich erfüllt. Der »Begriff« Ding und die anſchauliche »Dingheit«, der Begriff Gleichheit und die anſchauliche Gleichheit reſp. das Gleichſein im Unterſchiede vom Ähnlichſein uſw. ſind ſcharf zu ſcheiden.[2]

Was als Weſenheit oder Zuſammenhang ſolcher erſchaut iſt, kann alſo durch Beobachtung und Induktion niemals aufgehoben, nie verbeſſert oder vervollkommnet werden. Wohl aber muß es in der geſamten Sphäre der außerphänomenologiſchen Erfahrung – der natürlichen Weltanſchauung und Wiſſenſchaft – erfüllt bleiben und darin geachtet ſein – ſofern ſein Gehalt nur richtig analyſiert wird. Und durch keine »Organiſation« der Träger der Akte kann es aufgehoben oder verändert werden.

Ja, es iſt geradezu als eines der Kriterien für die Weſensnatur eines vorgegebenen Gehaltes anzuſehen, daß ſich im Verſuche, ihn zu »beobachten«, zeigt, daß wir ihn immer ſchon erſchaut haben müſſen, um der Beobachtung die gewünſchte und vorausgeſetzte Richtung zu geben; für »Weſenszuſammenhänge« aber, daß wir verſuchend, ſie durch anders gedachte mögliche (in der Phantaſie vorſtellbare) Beobachtungsreſultate gegenüber realen Relationen aufzuheben,

1) Auch hier iſt Wahrheit »Übereinſtimmung mit Tatſachen«; nur mit Tatſachen, die ſelbſt »a priori« ſind. Und die Sätze ſind a priori »wahr«, weil die Tatſachen, in denen ſie Erfüllung finden, »a priori« gegeben ſind.

2) Kategorie als Begriff und als Gehalt der »kategorialen Anſchauung« iſt zuerſt von E. Huſſerl (Log. Unterſ. II, 6) ſcharf getrennt worden.

Digitized by Google

dies aus der Natur der Sache heraus nicht vermögen; oder daß wir im Verſuche, durch Häufung von Beobachtungen ſie zu finden, ſie immer bereits vorausſetzen – in der Art, wie wir Beobachtung an Beobachtung reihen. In dieſen Verſuchen kommt uns die Unabhängigkeit des Gehaltes der Weſensſchau vom Gehalte aller möglichen Beobachtung und Induktion ſcharf zur Gegebenheit. Für die Begriffe aber, die a priori ſind, weil ſie ſich in der Weſensſchau erfüllen, iſt es ein Kriterium, daß wir im Verſuche, ſie zu definieren, unweigerlich in einen Circulus in definiendo geraten; für Sätze, daß wir im Verſuche, ſie zu begründen, unweigerlich dem Circulus in demonstrando verfallen.[1]

Aprioriſche Gehalte können alſo nur (vermittelſt eines dieſe Kriterien anwendenden Verfahrens) aufgewieſen werden. Denn auch dieſes Verfahren, ſowie das Verfahren des »Eingrenzens« – indem gezeigt wird, was die Weſenheit alles noch nicht iſt – vermag ſie nie zu »beweiſen« oder in irgendeiner Form zu »deduzieren« – ſondern iſt nur ein Mittel, ſie ſelbſt, abgeſondert von allem anderen – ſehen zu machen oder ſie zu »demonſtrieren«.

Phänomenologiſche Erfahrung in dieſem Sinne kann durch zwei Merkmale noch ſcharf geſchieden werden von aller andersartigen Erfahrung, z. B. der Erfahrung der natürlichen Weltanſchauung und der Wiſſenſchaft. Sie allein gibt die Tatſachen »ſelber« und daher unmittelbar, d. h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweiſungen irgendwelcher Art. So z. B. iſt ein beſtimmtes Rot auf die mannigfaltigſte Weiſe zu beſtimmen. Z. B. als die Farbe, die das Wort »Rot« bezeichnet, als Farbe dieſes Dinges oder dieſer beſtimmten Oberfläche; als in einer beſtimmten Ordnung, z. B. des Farbenkegels, beſtimmt; als die Farbe, die »ich eben ſehe«; als die Farbe dieſer Schwingungszahl und Form uſw. Sie erſcheint hier überall gleichſam als das x einer Gleichung oder als das einen Bedingungszuſammenhang erfüllende x. Die phänomenologiſche Erfahrung aber iſt diejenige, in der die jeweilige Geſamtheit dieſer Zeichen, Anweiſungen, Beſtimmungsarten ihre letzte Erfüllung finden. Sie allein gibt das Rot »ſelbſt«. Sie macht aus dem x einen Tatbeſtand der Anſchauung. Sie iſt gleichſam die Einlöſung aller Wechſel, welche die ſonſtige »Erfahrung« zieht. Wir können alſo auch ſagen: alle nichtphänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell Er-

1) So läßt ſich zeigen, daß z. B. alle mechaniſchen Prinzipien ſchon im Phänomen einer Bewegung eines Maſſenpunktes liegen – wenn das Phänomen ſtreng iſoliert wird – und daß ſie daher allen möglichen beobachtbaren Bewegungen zugrunde liegen; alſo bei allen nur möglichen beobachtbaren Variationen von Bewegung erhalten bleiben.

Digitized by Google

fahrung durch oder vermittelſt irgendwelcher Symbole, und inſofern mittelbare Erfahrung, die niemals die Sachen »ſelbſt« gibt. Nur die phänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell aſymboliſch und eben darum fähig, alle nur möglichen Symbole zu erfüllen.

Gleichzeitig iſt ſie allein rein »immanente« Erfahrung, d. h. nur das, was im jeweiligen Akte des Erfahrens ſelbſt anſchaulich iſt – ſei es auch ſelbſt wieder ein Etwas, das in einem Hinausweiſen eines Inhalts über ſich beſteht – niemals etwas, was durch einen Inhalt als außer und getrennt von ihm vermeint iſt –, gehört ihr an. Alle nichtphänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell ihren anſchaulichen Gehalt »tranſzendierend«, z. B. die natürliche Wahrnehmung eines realen Dinges. In ihr iſt »vermeint«, was nicht in ihr »gegeben« iſt. Die phänomenologiſche Erfahrung aber iſt diejenige, in der keine Trennung mehr von »Vermeintem« und »Gegebenem« ſteckt, ſo daß wir – gleichſam herkommend von der nichtphänomenologiſchen Erfahrung – auch ſagen können: in der nichts gemeint wird, was nicht gegeben wäre, und nichts gegeben iſt außer dem Gemeinten. In der Deckung von »Gemeintem« und »Gegebenem« wird uns der Gehalt der phänomenologiſchen Erfahrung allein kund. In dieſer Deckung, im Punkte des Zuſammentreffens der Erfüllung des Gemeinten und Gegebenen, erſcheint das »Phänomen«. Wo immer das Gegebene das Gemeinte überragt oder das Gemeinte nicht »ſelbſt« – und darum auch vollkommen – gegeben iſt, beſteht noch keine reine phänomenologiſche Erfahrung.[1]

2. Aus dem Geſagten iſt klar, daß, was immer a priori gegeben iſt, ebenſowohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben iſt. Inſofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, mag es ſo nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philoſophie iſt in dieſem Sinne »Empirismus«. Tatſachen und Tatſachen allein, nicht Konſtruktionen eines willkürlichen »Verſtandes« ſind ihre Grundlage. Nach Tatſachen muß ſich alles Urteilen richten und »Methoden« ſind inſoweit zweckmäßig, als ſie zu den Tatſachen angemeſſenen Sätzen und Theorien führen. Nicht aber erhält die Tatſache – wenigſtens

1) Es iſt klar, daß »phänomenologiſche Erfahrung« mit der Erfahrung durch »innere Wahrnehmung« nichts zu tun hat. Auch was »innere« und »äußere« Wahrnehmung ſei, bedarf wieder einer phänomenologiſchen Aufklärung. Allein die »Selbſtgegebenheit« eint die phänomenologiſche Erfahrung; daß aber etwas, um ſelbſtgegeben zu ſein, in innerer Wahrnehmung gegeben ſein müſſe, iſt nur ein pſychologiſtiſches Vorurteil.

Digitized by Google

die »pure« oder die phänomenologische Tatsache – erst auf Grund eines »Satzes« oder eines ihm entsprechenden »Urteiles« ihre »Bestimmung« – oder würde gar erst aus einem sog. »Chaos« von Gegebenem herausgeschnitten. Auch das a priori Gegebene ist ein intuitiver Gehalt, nicht ein den Tatsachen durch das Denken »Vorentworfenes«, durch es »Konstruiertes« usw. Wohl aber sind die »reinen« (oder auch »absoluten«) Tatsachen der »Intuition« scharf geschieden von den Tatsachen, die zu ihrer Erkenntnis eine (prinzipiell unabschließbare) Reihe von Beobachtungen durchlaufen müssen. Sie allein sind – sofern sie selbst gegeben sind – mit ihren Zusammenhängen »einsichtig« oder »evident«. Nicht also um Erfahrung und Nichterfahrung oder sogenannte »Voraussetzungen aller möglichen Erfahrung« (die dann selbst in jeder Hinsicht unerfahrbar wären) handelt es sich im Gegensatze des a priori und a posteriori, sondern um zwei Arten des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren und um durch Setzung einer Naturorganisation des realen Aktträgers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren. In aller nichtphänomenologischen Erfahrung fungieren die puren oder reinen Tatsachen der Intuition und ihre Zusammenhänge allerdings – wie wir sagen können – als »Strukturen« und als »Formgesetze« des Erfahrens in dem Sinne, daß sie in ihr nie »gegeben« sind, wohl aber das Erfahren sich nach ihnen oder ihnen gemäß vollzieht. Aber eben alles das, was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung als »Form«, erst recht, was als »Methode« des Erfahrens fungiert, das muß innerhalb der phänomenologischen Erfahrung noch zur »Materie« und zum »Gegenstande« der Anschauung werden.

Jeden vorgegebenen aprioriſchen »Begriff« oder »Satz«, der sich nicht durch eine Tatsache der Intuition zur restlosen Erfüllung bringen ließe, weisen wir also ausdrücklich zurück. Denn entweder wäre das damit Gemeinte der Nonsens eines »seinem Wesen nach absolut unerkennbaren Gegenstandes«, oder ein bloßes Zeichen, beziehungsweise eine Konvention, in der Zeichen willkürlich verknüpft sind. In beiden Fällen hätten wir es nicht mit Einsicht zu tun, sondern mit blinden Satzungen, die nur so eingerichtet werden, daß z. B. der Gehalt der wissenschaftlichen Erfahrung daraus »folgt«, oder in »einfachster« Weise folgt. Ebenso unmöglich ist der Versuch, unter a priori eine auf Grund – sei es innerer, sei es äußerer – Beobachtung erst erschlossene »Funktion« oder »Kraft« zu verstehen, deren Wirkung erst im Gehalte der Erfahrung anzutreffen wäre. Nur die ganz mythologische Annahme, es sei das Gegebene ein »Chaos

Digitized by Google

von Empfindungen«, das erſt mittels »ſynthetiſcher Funktionen« und »Kräfte« »geformt« werden müßte, führt zu ſolchen ſonderbaren Annahmen. Und auch wo jene mythologiſche Deutung des a priori als einer »formenden Tätigkeit« oder »ſynthetiſierenden Kraft« fehlt und man ſich begnügen will, die rein objektiv logiſchen »Vorausſetzungen« der in Sätzen niedergelegten wiſſenſchaftlichen Erfahrung durch ein Verfahren der Reduktion aufzufinden, und man dieſe »Vorausſetzungen« dann a priori nennt, wäre das Apriori nur erſchloſſen und nicht auf einen anſchaulichen Gehalt einſichtig fundiert. Aber die aprioriſche Natur eines Satzes hat mit ſeiner Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit nicht das mindeſte zu tun. Ob arithmetiſche Sätze als Axiome oder als beweisbare Folgen ſolcher fungieren, das iſt für ihre aprioriſche Natur ganz gleichgültig.[1] Denn im Gehalte der die Sätze ſolcher Art erfüllenden Intuition, nicht in ihrem Stellenwert in den Grund- und Folgebeziehungen der Beſtandteile der Theorien und Syſteme, wurzelt ihre Apriorität.[2]

3. Es iſt aus dem Geſagten völlig klar, daß das Gebiet des »Apriori-Evidenten« mit dem »Formalen« und der Gegenſatz »Apriori« — »Apoſteriori« mit dem Gegenſatze »formal« — »material« auch nicht das mindeſte zu tun hat. Während der erſte Unterſchied ein abſoluter iſt und in der Verſchiedenheit der die Begriffe und Sätze erfüllenden Gehalte gründet, iſt der zweite völlig relativ und gleichzeitig allein auf die Begriffe und Sätze ihrer Allgemeinheit nach bezogen. So ſind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetiſchen Sätze gleichmäßig a priori (ſowohl die Axiome als die Folgen dieſer). Aber das hindert nicht, daß die erſteren im Verhältnis zu den letzteren »formal« ſind, die letzteren im Verhältnis zu den erſteren material. Denn es iſt ein Plus von Anſchauungsmaterie für die letzteren nötig, ſie zu erfüllen. Anderſeits iſt auch der Satz, es ſei von den Sätzen: A iſt B und A iſt nicht B einer falſch, nur auf Grund der phänomenologiſchen Sacheinſicht wahr, daß das Sein und das Nichtſein von Etwas (in der Anſchauung) unverträglich ſind. In dieſem Sinne hat auch dieſer Satz einer Materie der Anſchauung zur Grundlage, die es darum nicht weniger iſt, weil ſie jedem beliebigen Gegenſtande zukommt. »Formal« iſt jener Satz nur in dem toto coelo verſchiedenen Sinne, daß an die Stelle von A und B ganz beliebige Gegenſtände treten können; er iſt in

1) Alle dieſe Mißdeutungen des Apriori liegen in der Literatur bekanntlich vor.

2) In dieſem Sinne iſt z. B. jeder geometriſche Satz a priori, gleichgültig ob er Axiom oder Lehrſatz iſt.

Digitized by Google

Hinsicht von zwei bestimmten dieser beliebigen Gegenstände formal. Ebenso ist auch $2 \times 2 = 4$ »formal« für Zwetschgen und Birnen.

Innerhalb der gesamten Sphäre des a priori Einsichtigen gibt es daher die weitgehendsten Unterschiede von »Formalem« und »Materialem«. Und auch in der Wertlehre werden wir gleich sehr bedeutende Unterschiede des (relativ) formal und material Apriorischen finden. Aber auch die am wenigsten formalen Sätze eines apriorischen Gebietes, die gleichsam durch das Maximum materialen Anschauungsgehaltes (im Verhältnis zu anderen Sätzen) allein Erfüllung finden, sind darum nicht weniger streng a priori einsichtig. A priori »material« ist der Inbegriff aller Sätze, die in Beziehung auf andere apriorische Sätze, z. B. jenen reiner Logik, für ein spezielleres Gegenstandsgebiet Geltung haben. Aber auch apriorische Zusammenhänge zwischen Wesenheiten, die nur an einem individuellen Gegenstande vorkommen und sonst allen anderen Gegenständen fehlen, sind denkbar.

Andererseits läßt sich auch in jedem Satze, der nur a posteriori gilt, also nur durch Tatsachen der Beobachtung erfüllbar ist, seine »logische Form« und sein »materialer Gehalt« unterscheiden, z. B. daß er die Konstitution eines Satzes, ein Subjekt, Prädikat, Copula, an sich hat und was in diesen »Formen« formiert ist. Das heißt aber: Der Gegensatz »formal-material« schneidet den Gegensatz »a priori - a posteriori«, fällt also in keinem Sinne mit ihm zusammen.

Die Identifizierung des »Apriorischen« mit dem »Formalen« ist ein Grundirrtum der Kantischen Lehre. Er liegt auch dem ethischen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus« — wie Kant selbst seine Lehre nennt — überhaupt.

4. Mit ihm hängt ein anderer aufs engste zusammen. Ich meine die Gleichsetzung des »Materialen« (sowohl in der Theorie der Erkenntnis als in der Ethik) mit dem »sinnlichen« Gehalt, des »Apriorischen« aber mit dem »Gedachten« oder durch »Vernunft« zu diesem »sinnlichen Gehalt« — irgendwie Hinzugebrachten. Innerhalb der Ethik entspricht dem »Gegebenen der Empfindung«, die durch eine »Wirkung der Dinge auf die Rezeptivität« hervorgebracht sein soll, der spezifisch sinnliche Gefühlszustand von Lust und Unlust, mit dem »die Dinge das Subjekt affizieren«.

Nun ist aber diese Gleichsetzung, »gegeben sei dem Denken sinnlicher Gehalt, auch auf theoretischem Gebiete durchaus verfehlt. Sie ist es schon darum, weil der Begriff des »sinnlichen Gehalts«

Digitized by Google

oder der »Empfindung« überhaupt gar nichts, was in einem Gehalte Beſtimmung des Gehaltes ſei, bezeichnet, ſondern lediglich die Art beſtimmt, wie ein Gehalt (z. B. ein Ton, eine Farbe mit ihren phänomenalen Merkmalen) zugeht. »Sinnlich« iſt doch nichts, was in der Farbe, im Tone läge. Gerade dieſe Begriffe bedürfen am allermeiſten einer phänomenologiſchen Aufklärung; d. h. es bedarf einer Aufſuchung des Tatbeſtandes, in dem ſich der Begriff des »ſinnlichen Gehaltes« erfüllt.

Es iſt, wie mir ſcheint — das *πρῶτον ψεῦδος* bei dieſer Gleichſtellung, daß man, anſtatt die ſchlichte Frage zu ſtellen: Was iſt gegeben? die Frage ſtellt: »Was kann gegeben ſein? Dann meint man: das, wofür es keine Sinnesfunktionen — wo nicht gar auch noch Sinnesorgane und Reize — gibt, »kann« uns ja gar nicht gegeben ſein. Iſt man in dieſe grundfalſche Art der Frageſtellung einmal hineingekommen, ſo muß man nämlich ſchließen, daß all derjenige gegebene Gehalt der Erfahrung, der die als »ſinnlichen Gehalt« feſtſtellbaren Elemente ſeiner überragt, durch ſie nicht deckbar iſt, ein irgendwie von uns »Hinzugebrachtes«, ein Ergebnis unſerer »Betätigung«, eines »Formens«, einer »Bearbeitung« und dgl. ſei. Relationen, Formen, Geſtalten, Werte, Raum, Zeit, Bewegung, Gegenſtändlichkeit, Sein- und Nichtſein, Dingheit, Einheit, Vielheit, Wahrheit, Wirken, Phyſiſch, Pſychiſch uſw. müſſen dann ſamt und ſonders, ſei es auf eine »Formung«, ſei es eine »Einfühlung«, ſei es irgendeine andere Art der ſubjektiven »Betätigung«, zurückgeführt werden; denn ſie ſtecken ja nicht im »ſinnlichen Gehalt«, der uns allein gegeben ſein »kann« — und darum, wie man meint, gegeben »iſt«.

Der Fehler iſt, daß man anſtatt ſchlicht zu fragen, was in der meinenden Intention ſelbſt gegeben iſt, ſofort außerintentionale, objektive, ja kauſale Geſichtspunkte und Theorien (und ſeien es auch nur natürliche Alltagstheorien) in die Frage hineinmiſcht. In der ſchlichten Frage, was gegeben ſei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies Was hinzuſehen; alle nur denkbaren objektiven außerintentionalen Bedingungen des Stattfindens des Aktes, z. B. daß ein »Ich« oder »Subjekt« ihn vollziehe, daß dieſes »Sinnesfunktionen«, »Sinnesorgane«, daß es einen Leib habe uſw., gehören in die Frage, was in dem Haben eines Tones oder einer Farbe Rot »gegeben« ſei und wie die Art jener Gegebenheit ausſehe, ſo wenig herein als die Feſtſtellung, daß der Menſch, der die Farbe ſieht, eine Lunge hat und zwei Beine. Nur in die Richtung der aus der Perſon, dem Ich und dem Weltzuſammenhang herausgelöſten Aktintention blicken wir und ſehen, was da und wie es erſcheint; ganz unbeirrt von der Frage,

Digitized by Google

wie es erſcheinen kann, wie es uns nach irgendwelchen realen Vorausſetzungen beſtehender Dinge, Reize, Menſchen uſw. zugeht. Frage ich z. B.: Was iſt gegeben, wenn ich einen körperlichen materiellen Würfel wahrnehme, ſo iſt die Antwort, es ſei gegeben »die perſpektiviſche Seitenanſicht« oder gar »die Empfindungen« dieſer, eine grundirrige. »Gegeben« iſt hier der Würfel als ein ganzes — nach irgendwelchen »Seiten« oder gar »Anſichten« ungeteiltes — materielles Ding einer beſtimmten räumlichen Formeinheit. Daß faktiſch der Würfel nur viſuell gegeben iſt, daß weiter viſuelle Elemente im Gehalt der Wahrnehmung nur ſolchen Punkten des Sehdinges entſprechen, die ſeiner perſpektiviſchen Seitenanſicht angehören, davon iſt keine Spur »gegeben« — ſo wenig wie die chemiſche Zuſammenſetzung des Würfelinnern »gegeben« iſt. Es iſt vielmehr eine ſehr reiche und verwickelte Reihe neuer und neuer Akte (derſelben Art, nämlich von »natürlicher Wahrnehmung«) nötig, ſowie eine Verknüpfung dieſer, wenn auch die »perſpektiviſche viſuelle Seitenanſicht des Würfels« zur Erfahrung kommen ſoll. Hier ſeien ſie nur in ihrem roheſten Stufenbau aufgeführt. Da muß an erſter Stelle ein Akt der Icherfaſſung dazutreten, des Ichs, das Vollzieher des Aktes iſt, und ein Hinblick darauf, was ihm vom Würfel gegeben iſt. Dann iſt immer noch der Würfel wie vorher gegeben; er iſt es nur mit einer individuellen Note, die alles Gegebene durchdringt. In einem zweiten Akte wäre zu erfaſſen, daß der Akt der Wahrnehmung durch einen Sehakt hindurch erfolgte, in dem gar nicht all das erſcheint, was zuerſt da war, z. B. nicht die »Materialität«, nicht mehr »daß er ein Inneres hat«; daß vielmehr nun nur noch eine beſtimmt geformte, gefärbte und mit Licht und Schatten beſetzte Hülle des Ganzen »gegeben« iſt; d. h. der immer noch dinghafte (nur immaterielle) Sehgegenſtand.

Aber auch jetzt iſt noch lange nicht die »perſpektiviſche Seitenanſicht des Würfels« zur Gegebenheit gebracht; noch weniger der ſog. »Empfindungsinhalt«. Was jetzt »gegeben« iſt, iſt das Sehding des Würfels, d. h. etwas, das zwar nicht mehr »Körperlichkeit« enthält, aber durchaus noch die Dinghheit als Stützpunkt von Form, Farbe, Licht und Schatten; und immer noch das Ganze der räumlichen Form, in die Farben, Licht und Dunkelheit als unſelbſtändige, in der räumlichen Form fundierte Erſcheinungen eingehen, und mit deren Veränderung (d. h. der »räumlichen Form«) auch dieſe Teilerſcheinungen ſich verändern würden. »Schatten« z. B. ſehe ich nur dann in beſtimmten Quales von Grautönen, wenn ich dieſe Quales noch als Eigenſchaften eines Sehdinges

Digitized by Google

faſſe; und die Farbenmomente würden nach ihren Erſcheinungsinhalten in ſehr feinen Grenzen variieren, wenn die Entfernungen und Lagen der Raumelemente der geſehenen Form durch eine Veränderung der Formeinheit z. B. des Würfels in eine Flächenprojektion ſeiner ſich änderten. Mit der Tiefenlokaliſation einer Farbe ändert ſich ja auch die Helligkeit. Wir können weiter die Tatſache eines »Sehens« feſtſtellen, ohne von Sinnesorganen durch Wahrnehmungen oder Organempfindungen etwas zu wiſſen. Und »Sehen« iſt etwas anderes, als die bloße Zugehörigkeit des Farbigen z. B. zu einem wahrnehmenden Ich; als wäre »Sehen« mit »Farbe haben«, »Hören« mit »Töne haben« gleichbedeutend. Und »Sehen« iſt auch etwas anderes wie bloße Aufmerkſamkeit auf eine Farbe. Es iſt eine zur Anſchauung zu bringende Funktion feſt qualifizierter Art mit beſonderen und von der Organiſation der peripheren Sinnesorgane völlig unabhängigen Geſetzen der Betätigung. Im »Sehen« einer Fläche iſt z. B. immer die Tatſache mitgegeben, daß ſie eine andere Seite hat, obgleich wir dieſe nicht »empfinden«. Und ſo iſt auch das »Sehding« des Würfels durchaus nicht etwa die perſpektiviſche Seitenanſicht ſeiner räumlichen Würfelform; im Sehding laufen die in den Grenzen dieſer »Seitenanſicht« noch »empfundenen« Linien ruhig weiter in den Richtungen, die ihnen die Form der Würfelhaftigkeit vorſchreibt, die als Ganzes »gegeben« iſt und durchaus nicht aus einer »Syntheſe von Seitenanſichten« ſich bildet oder gar in ſolcher »Syntheſe« »beſteht«. Die Relationen der empfundenen Raumelemente nach Lage, Entfernung, Richtung der Linienelemente, Tiefenanordnung ſind dieſer geſehenen Form untergeordnet und variieren abhängig mit ihr. Dieſelben Lagen, Entfernungen, Richtungen der Linien wären, ſofern ſie Teile eines Sehdinges von der Form »Kugel« wären, andere und andere. Darin ſcheidet ſich ſcharf der Raum der Sehdinge vom Raum der Geometrie, der ein künſtlich deformierter Raum iſt. Es bedarf nun aber eines neuen Aktes der Erfahrung, um aus dem bisher gegebenen Sehding das Datum »perſpektiviſche Seitenanſicht« gleichſam herauszuſchneiden. Dieſer Schnitt wird erſt möglich dadurch, daß Daſein und Ortsbeſtimmtheit des den Sehakt vollziehenden leiblichen Organismus (der als dem wahrnehmenden »Ich« zugehörig erfaßt iſt) und der Teile desſelben, an welche die Betätigung der Sehfunktion gebunden iſt, Gegenſtand eines beſonderen Wahrnehmungsaktes wird. Daß ich z. B. durch irgendwelche Betätigung meiner Augen und nicht meiner Ohren ſehe, das liegt weder in der Anſchauung der Sehfunktion, noch in der des

Digitized by Google

Sehdinges. Es ist erst das Ergebnis des »Experimentes«, des natürlichen Experimentes allerdings (das wir alle schon sehr früh machen), daß mit meinem Augenschließen mein Sehen des Sehdinges aufhört; daß die Eigenschaften am Sehding mit Bewegen der Augen (und der damit verbundenen Organ- und Muskelempfindungen) oder mit Entfernung des das Auge tragenden Körperleibes sich mannigfach verändern. Ein Sehding im vorhin bestimmten Sinne muß aber schon immer »gegeben« sein, und auch in bestimmter Größenqualität, wenn sich an ihm diese möglichen Variationsrichtungen z. B. die Variationsrichtung nach größer und kleiner – soweit die in ihnen stattfindenden Variationen durch die bloße Tatsache der natürlichen Perspektive, Entfernung, Lage und Entfernung des Organs resp. seiner empfindenden Schichten bedingt sind – abheben sollen. (Diese Größenqualität ist natürlich keine meßbare Größe und ganz abhängig von dem Maße, in dem das betreffende Sehding teilnimmt an der Raumerfüllung des ganzen jeweiligen Sehraumes, also immer auch relativ zu der Teilnahme der übrigen im Sehraum befindlichen Sehdinge.) Zu einer Abhebung der Variationsrichtung des Sehdinges nach »perspektivischer Seitenansicht« kommt es erst durch eine Beziehungswahrnehmung der in getrennten Erfahrungsakten gegebenen Tatsache des Sehdinges und meines Leibes und Auges, plus jener »Experimente«. Und erst wenn diese Variationsrichtung gegeben ist, wenn ich weiß, was perspektivische Seitenansicht eines Körpers überhaupt ist, so kann in einem besonderen Akte das »gegeben« sein, wovon der sensualistische Erkenntnistheoretiker so naiv ausgeht: die »perspektivische Seitenansicht dieses Würfels«. Aber auch von hier aus ist es noch weit bis zum »Empfindungsinhalt«.

»Empfindungsinhalt« im phänomenologischen Sinne, d. h. das, was unmittelbar als Inhalt eines »Empfindens« gegeben ist und nicht als solcher Inhalt erst »erschlossen« ist durch Analogie zu echten und unmittelbar gegebenen »Empfindungsinhalten«; oder gar erst auf dem Umweg über den kausalen Begriff des Reizes und der auf ihn folgenden veränderten Reaktionsweise eines Organismus, erschlossen ist, sind streng genommen nur solche Inhalte, deren Auftreten und Abtreten irgendeine Variation unseres erlebten leiblichen Zustandes setzen: An erster Stelle also durchaus nicht Ton, Farbe, Geruchs- und Geschmacksqualität, sondern Hunger, Durst, Schmerz, Wollust, Müdigkeit, sowie alle in bestimmte Organe vag lokalisierte sog. »Organempfindungen«. Das sind die Musterbilder der »Empfindungen«, sozusagen Empfindungen, die man »empfindet«. Zu ihnen gehören natürlich auch alle Empfindungen, die sich bei Be-

Digitized by Google

tätigung der Sinnesorgane einfinden und mit deren veränderter Betätigung sich gleichfalls verändern.

Man kann nun um der Bequemlichkeit der Sprache willen auch alle Elemente der äußeren Anschauungswelt überhaupt, die noch teilnehmen können (in Auftreten und Abtreten) an einer Veränderung des Leibzustandes, gleichfalls als »Empfindungsinhalt« bezeichnen. Nicht weil sie selbst Empfindungen sind, sondern weil ihre Realisierung für ein psychophysisches Individuum regelmäßig von echten Empfindungen (im Ohr, im Auge usw.) begleitet ist; und weil jeder Veränderung der einfachsten Inhalte der Anschauung, einer Farbe und Fläche z. B. nach Ton, Sättigung, Helligkeit, Gestalt, eindeutig eine Veränderung im Empfindungszustande des Leibes einschließlich des Organes zugeordnet ist.

»Empfindung« in diesem erweiterten Sinne ist dann aber kein bestimmter Gegenstand, noch auch ein Anschauungsinhalt wie »rot«, »grün«, »hart«, noch gar ein kleines »Element« einer mosaikartig zusammengesetzten Tatsache, sondern es ist, was wir damit meinen, nur diejenige Variationsrichtung der äußeren (und inneren) Erscheinungswelt, die sie hat, wenn sie als Abhängige vom Gegenwartsleib eines Individuums erlebt wird. Das wäre das Wesen der »Empfindung«; und in concreto ist alles »Empfindung«, was noch in dieser Richtung zu variieren vermag.

In diesem letzteren Sinne nun ist »Empfindungsinhalt« niemals in irgendeinem Wortsinne »gegeben«. Er ist immer erst durch einen Akt des Vergleichens einer Mehrheit von noch gegebenen Erscheinungen mit einer Mehrheit von leiblichen Zuständen als das zu bestimmen, was bei der Veränderung der letzteren in den Erscheinungen noch mit verändert werden kann. Im strengen Sinne ist »Empfindung« in diesem erweiterten Sinne nur der Name für eine »variable Beziehung«, die zwischen einem Leibzustand und den Erscheinungen der Außenwelt (oder Innenwelt) besteht; ihr Inhalt ist nur der jeweilige Endpunkt dieser zuvor definierten Beziehung zwischen Leib und Erscheinungen in den Erscheinungen. Diejenigen Elemente einer Erscheinung sind »empfunden«, durch deren Variation die ganze Erscheinung sich dann ändert, wenn die Leibzustände. resp. die Zustände der Organempfindungen in den Sinnesorganen, in einem bestimmten Wechsel begriffen sind.

Eine »reine« Empfindung ist daher nie und nie gegeben. Sie ist immer nur ein zu bestimmendes X oder besser ein Symbol, durch das wir jene Abhängigkeiten beschreiben. Die reine Empfindung eines Rot, das nach Qualität, Sättigung, Helligkeit bestimmt

Digitized by Google

sei (z. B. farbengeometrisch), ist nie »gegeben«, da »gegeben« immer nur die durch das sog. Sinnengedächtnis mitbestimmte Farbe eines Gegenstandes sein kann, und diese schon bestimmt ist durch den früheren Sehverkehr, der mit diesem Objekte stattgefunden hat.

Nicht also ein vermeintlicher Aufbau der Inhalte der Anschauung aus »Empfindungen« kann je Aufgabe der Philosophie sein, sondern gerade umgekehrt eine möglichste Reinigung derselben von den diese Inhalte immer begleitenden Organempfindungen, die ja allein »echte« Empfindungen sind; und gleichzeitig eine Abschälung derjenigen Bestimmtheiten der Inhalte der Anschauung, die gar nicht Inhalte »purer« Anschauung sind, sondern die sie nur dadurch erhielten, daß sie mit Organempfindungen eine feste Verbindung und durch sie zugleich einen Sinn als »Symbole« für eine zu erwartende Veränderung des Leibzustandes angenommen haben.

Was aber auf theoretischem Gebiete gilt, das gilt in weitgehender Analogie auch für die Werte und das Wollen.

»Gegeben« sind uns — in natürlicher Einstellung — wie dort die Dinge, so hier die Güter. Erst in zweiter Linie die Werte, die wir in ihnen fühlen, und dies »Fühlen ihrer« selbst; völlig unabhängig aber und erst in dritter Linie die etwaigen Gefühlszustände der Lust und Unlust, die wir auf die Wirkung der Güter auf uns (sei dies Wirken als erlebte Reizung, sei es kausal gemeint) zurückführen; in allerletzter Linie aber die in diese Zustände eingewobenen Zustände des spezifisch sinnlichen Gefühls (oder der »Gefühlsempfindungen«, wie sie Stumpf treffend nennt). Die letzteren werden erst dadurch gesondert erfaßbar, daß wir auf die verschiedenen Teile des (in innerer Wahrnehmung vorliegenden) ausgedehnten und gegliederten Leibes hinblicken und die so gegebenen peripheren Gefühlszustände dann mit den Qualitäten des Angenehmen in eine (mehr oder weniger bewußt) gedachte Verknüpfung bringen; oder mit Qualitäten, die in die Güter eingewoben sind. Denn auch die Werte des Angenehmen sind von den sie begleitenden sinnlichen Gefühlszuständen (z. B. das Angenehme des Zuckers von dem sinnlichen Wohlgefühl auf der Zunge) noch verschieden. Was also von der »Materie« des Fühlens den sinnlichen Gefühlszuständen als solcher Bezugsgegenstand entspricht, indem die Zustände noch abhängig von ihm variieren, was also in diesem Sinne der »sinnliche Gehalt« der Wertmaterie ist (oder uneigentlich so heißen kann), das ist niemals unmittelbar in dieser Materie gegeben; geschweige denn primär gegeben — so daß die Güter nur als »Ursachen« dieser Zustände vor uns stünden. Der sinnliche Gefühlszustand ist in unser

Digitized by Google

Leben in und an der Welt der Werte und Güter, ist in unser Wirken und Handeln in diesem Reiche als eine ganz sekundäre Begleiterscheinung an unserem Leibe eingeschmolzen – und dies sogar im sinnlichen Genießen, wieviel mehr da, wo es sich um Wertsphären oberhalb des Angenehmen handelt, um geistige oder vitale Werte. Daß sich auf diese Zustände eine besondere Intention richtet; daß sie aus den gegenständlich gerichteten Gemütsbewegungen gleichsam herausgebrochen werden, das ist nicht nur höchst selten, sondern gleichzeitig ein bereits in die Linie des Krankhaften führendes Verhalten.[1]

Analoges gilt für das Streben und Wollen. Die Behauptung Kants, es sei jedes Wollen, das – anstatt vom »Gesetz der Vernunft« – durch eine Materie bestimmt sei, schon darum nicht a priori bestimmt, da es in diesem Falle von der etwaigen Rückwirkung des im Wollen zur Realität kommenden Inhalts auf unseren sinnlichen Gefühlszustand bestimmt sei, entbehrt jeder Grundlage in den Tatsachen.

Je stärker und energischer ein Wollen ist, desto mehr findet ein Sichverlieren in dem in ihm gegebenen – als zu realisierend gegebenen – Werte und Bildinhalte statt –, so daß uns gerade beim stärksten Wollen sogar das Durch-uns-gewollt-sein des Inhalts am wenigsten gegeben ist. Gerade beim schwachen Wollen tritt mit der »Anstrengung« auch das Wollen des Inhalts selbst schärfer hervor. Das völlige »Verlorensein« in seine Projekte und deren Realisierungsprozeß ist die spezifische Attitude der kühnen Tatmenschen, z. B. des Unternehmers großen Stils; in höchster Form des heldischen Charakters.[2]

---

1) Vgl. hierzu das, was ich in meinem Aufsatz »Über Selbsttäuschungen« hierüber gesagt habe.

2) Leicht zu verwechseln, aber gerade im Gegenteil Zeichen des unenergischen »Träumers«, ist die Tendenz, bloße Wunschinhalte in der Phantasie, im Tagtraum, – zuweilen auch selbst in abnormer Breite in der Illusion und Halluzination – wie als real gegeben im Bewußtsein zu haben, d. h. das bloß Gewünschte oder auch praktisch Erstrebte in seinem Dasein zu antizipieren, sowie seine Realität im voraus auszukosten und zu genießen. So – wenn wir in der Wirklichkeit des Zweckinhaltes eines Planes leben, den wir auszuführen einige Schritte taten, der aber noch viel mehr Arbeit kostet, die zu tun wir uns zu schwach oder unvermögend fühlen. Umgekehrt kann auch die Neigung, das so nur Gewünschte oder Halberreichte »als wirklich« zu antizipieren und bereits vorher gefühlsmäßig auszukosten, die Energie zu seiner Realisierung schädigen. In geringerem Maße findet sich dies beim »Projektemacher«. Auch die von Freud und seiner Schule zunächst für den Trauminhalt herangezogene »Wunschrealisierung«, desgleichen die Rückwirkung des

Digitized by Google

Aber das Phänomen, das hier gleichsam makroskopisch vor uns tritt, zeigt sich mikroskopisch in jedem energischen Willensakt. Er ist immer dadurch charakterisiert, daß wir in ihm hinausgerissen sind über die Vorstellung der Rückwirkung auf unseren Zustand, besonders unseres sinnlichen Zustandes. So bemerken wir in einer gefährlichen Arbeit nicht, daß wir uns verwundet haben oder daß Ermüdungsgefühl oder selbst Schmerz gegen sie Einsprache erhebt. Alles leidenschaftliche Wollen schon — erst recht die noch höheren Formen des Wollens — lassen die gleichzeitigen oder zu erwartenden sinnlichen Gefühlszustände vollends außer der Gegebenheit. Diese Tatsachen machen es auch verständlich, daß gerade bei den mächtigsten Willenspersonen der Geschichte oder besonders energischen Gruppen schon das Bewußtsein des Ausgehens des Wollens von ihrem »Ich« — erst recht seiner Rückwirkung auf das Ich — am allerwenigsten entwickelt war. Entweder sie erlebten ihre Willenswirksamkeit als »Gnade« (z. B. die tatkräftigen englischen Puritaner wie Cromwell und sein Kreis) oder fühlten sich ganz als Werkzeuge Gottes (wie Calvin als sein »Rüstzeug«), oder die Stadien ihres Lebens als »Schicksal« (z. B. die tatkräftigen Araber und Türken; Wallenstein, Napoleon); oder sie fanden, daß sie nur »Entwicklungstendenzen« gefördert oder ausgelöst hatten (wie Bismarck). Die »große Männer-Theorie« ist nie von großen Männern, sondern immer nur von deren Betrachtern ausgegangen.[1]

Wunsches auf den Erinnerungsinhalt und die Vorwirkung auf den Erwartungsinhalt gehören hierher.

Dagegen »lebt« der Willensstarke in seinen Projekten als »Projekten«, als »zu realisierenden« Inhalten, ohne daß sie jenen Realitätsanschein gewinnen; und er hat zugleich den kalten Blick für das Wirkliche, das ihm in scharf geschiedenen Intentionen in seinem Kausalnexus gegeben ist. Während dort das »als real« antizipierte Projekt bereits genossen und ausgekostet wird, entfaltet es hier die dynamische Wirkung, die in dem Rahmen der möglichen Beherrschbarkeit liegenden Heere von Mitteln wie mit einem Schlage als ein (dann durch die Überlegung zu analysierendes) Gewebe vor Augen zu führen. Die gleichzeitige scharfe Trennung des Wirklichen und Nichtwirklichen und das volle Leben im Projekte ist eine ausgezeichnete Eigenschaft starker Willensnaturen.

1) Es wäre der größte Irrtum, diese Erscheinung stärksten (gleichsam exstatischen) Wollens mit den Tatsachen des bloßen »Aufstrebens«, des triebartigen Strebens gleichzusetzen; nur darum, weil beide Erlebnisse nicht als vom Ich ausgehend erlebt sind. Sie sind vielmehr die äußersten Gegensätze in den Strebenstatsachen, deren Mitte das »ich will« (als Erlebnis) darstellt. Jene erste Tatsache ist durchaus zentralstes Wollen, ja, das eigentlichste Wollen der »Person« selbst, die als Ausgangspunkt aller Akte vom Gegenstand innerer Wahrnehmung oder dem »Ich« ganz verschieden ist. Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung.

Digitized by Google

Die jeweilig zunächſt gegebene Materie iſt ſo wenig die mögliche Rückwirkung des Gewollten auf den ſinnlichen (oder auch ſelbſt vitalen oder geiſtigen) Gefühlszuſtand, daß im ſelben Maße, als ſich deſſen Erwartung oder Vorſtellung einſtellt, vielmehr eine Hemmung oder Beſchränkung, eventuell auch eine »Dahinſtellung« des Wollens des betr. Inhaltes einſtellt, ſo daß er entweder zum bloßen Wunſchinhalt wird oder gar nicht mehr irgendwie erſtrebt wird. D. h. die Wirkung der Gefühlszuſtände auf die Materie des Wollens iſt eine weſentlich negative und ſelektive. Nicht was wir, ſondern was an dem zunächſt gewollten Gehalte wir »nicht mehr« wollen, wird durch ſie in erſter Linie beſtimmt.[1] Es iſt alſo geradezu eine Umkehrung des wahren Tatbeſtandes, die Kant vorausſetzt, wenn er alle Materie des Wollens durch die Erfahrung von Luſt und Unluſt beſtimmt ſein läßt. Ja auch da, wo die Idee des »Geſetzes« beſtimmend für das Wollen iſt, iſt das »Geſetz« noch Materie des Wollens (wenigſtens des reinen Wollens), nicht aber beſtimmend als ein Geſetz, das Geſetz des reinen Wollens wäre, d. h. ein Geſetz, wonach ſich das Wollen vollzöge. Hier wird eben die Realiſierung des »Geſetzes« gewollt — als eine der möglichen Materien des Wollens. Und eben darum hat alles Wollen eine Fundierung in Materien; die gleichwohl a priori ſein können, ſofern ſie in Wertqualitäten beſtehen, nach denen ſich erſt die Bildinhalte des Wollens beſtimmen. Das Wollen iſt darum nicht im mindeſten durch »ſinnliche Gefühlszuſtände« beſtimmt.

Nicht minder irrig iſt aber die zweite Gleichſetzung des »Apriori-ſchen« mit dem »Rationalen« (oder »Gedachten«), die der von »material« und »ſinnlich« (ſowie a poſteriori) entſpricht. Daß a priori zunächſt ein »Gegebenes« für eine Anſchauung iſt und die in Urteilen »gedachten« Sätze nur inſofern gleichfalls a priori genannt werden können, als ſie durch die Tatſachen der phänomenologiſchen Erfahrung Erfüllung finden, hatten wir geſehen. Es iſt alſo auch in der theoretiſchen Erkenntnis a priori keineswegs ein bloß oder zuvörderſt »Gedachtes«. Ja, es gibt keine Lehre, welche die Theorie der Erkenntnis ſo lange gehemmt hat, als jene, die von der Vorausſetzung ausgeht, es müſſe ein Faktor der Erkenntnis entweder ein »ſenſueller Gehalt« oder ein »Gedachtes« ſein. Wie will man unter dieſer Vorausſetzung die Begriffe Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Ähnlichkeit, Wirken (im Kauſalbegriff), Bewegung, ja auch Raum, Zeit, Menge, Zahl, und wie will man die Wertbegriffe — was uns hier beſonders angeht — zur Erfüllung bringen? Sollen ſie nicht geradezu

1) Siehe hierzu das Folgende III.

Digitized by Google

»erdacht« sein, d. h. aus dem »Nichts« durch das »Denken« gesetzt – samt den Wesenszusammenhängen, die zwischen ihnen bestehen, z. B. den Prinzipien der Mechanik –, so muß es doch wohl erst ein Datum der Anschauung für sie geben, das gleichwohl sicher kein »sinnlicher« Gehalt ist. Schon jene Voraussetzung allein impliziert eine immer unzureichende Lösung des Erkenntnisproblems – die, wie immer sie ausfallen möge (mehr sensualistisch oder mehr rationalistisch), jedenfalls die Erkenntnis verurteilt, im selben Maße, als sie Inhalt hat, d. h. hier ja »sensuelle« Daten enthält oder sich auf sie stützt, auch »subjektiv« und »relativ« auf die besondere Organisation des Menschen zu sein; im selben Maße aber leer von allem Inhalt zu werden – schließlich zu bloßen Beziehungen, die von Nichts Beziehungen sind –, als sie auf rein logische Faktoren zurückgeführt wird.

Aber noch in eine andere, nicht minder tiefe Irrung gerät die Gleichsetzung des »Apriorischen« mit dem »Gedachten«, des »Apriorismus« mit dem »Rationalismus«, wie Kant ihn – besonders zum Schaden der Ethik – vertritt.

Es ist nämlich unser ganzes geistiges Leben – nicht bloß das gegenständliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis –, das »reine« – von der Tatsache der menschlichen Organisation ihrem Wesen und Gehalt nach unabhängige – Akte und Aktgesetze hat. Auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen, hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom »Denken« erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat. Es gibt eine apriorische »Ordre du cœur« oder »logique du cœur«, wie Blaise Pascal treffend sagt.[1] Nun bezeichnet aber das Wort »Vernunft« oder »Ratio« – und besonders, wenn es der sog. »Sinnlichkeit« gegenübergestellt wird – seit der Prägung dieser Terminologie durch die Griechen, immer nur die logische, nicht die alogisch-apriorische Seite des Geistes. So führt Kant z. B. auch das »reine Wollen« auf die »praktische Vernunft« oder »die« Vernunft, sofern sie praktisch wirksam ist, zurück und verkennt damit die Ursprünglichkeit des Willensaktes. Das Wollen erscheint hier wie ein bloßes Anwendungsgebiet für die Logik und nicht gleich dem »Denken« mit einer Gesetzmäßigkeit derselben Ursprünglichkeit behaftet, wie das Denken. Nun mag es z. B. sein, daß derselbe letzte phänomenale Gehalt z. B. sowohl

1) Den Sinn dieser großen Idee ganz auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Vgl. unseren II. Teil dieser Abhandlung unter »Fühlen und Gefühle«.

Digitized by Google

dem Satze des Widerſpruches Erfüllung gibt, wie dem Satze, daß es unmöglich iſt, »dasſelbe zu wollen und nicht zu wollen«, oder dasſelbe zu begehren und zu verabſcheuen. Darum iſt dieſer letztere Satz durchaus keine bloße »Anwendung des Satzes des Widerſpruches« auf die Begriffe Begehren, Verabſcheuen. Er iſt ein davon ganz unabhängiger Grundſatz, der mit jenem nur eine (zum Teil) identiſche phänomenologiſche Baſis hat. So aber ſind auch die Wertaxiome ganz unabhängig von den logiſchen Axiomen und ſtellen mit nichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik ſteht eine reine Wertlehre zur Seite. Während Kant in dieſen Fragen noch ſchwankt, iſt er um ſo entſchiedener darin, daß er im letzten Grunde alles Fühlen, ja ſogar das Lieben und Haſſen – da er ſie nicht der »Vernunft« zuweiſen kann –, zur »ſinnlichen« Sphäre rechnet und damit aus der Ethik ausſchließt.[1]

Dieſe völlig unbegründete Verengung und Beſchränkung des »Apriori« hat aber gleichfalls in ſeiner Gleichſetzung mit dem »Formalen« eine ſeiner Wurzeln.

Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menſchliche Geiſt ſei durch den Gegenſatz von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« irgendwie erſchöpft oder es müſſe ſich alles unter das eine oder andere bringen laſſen, macht den Aufbau einer a priori-materialen Ethik möglich. Dieſer grundfalſche Dualismus, der geradezu zwingt, die Eigenart ganzer Aktgebiete zu überſehen oder zu mißdeuten, muß in jedem Betrachte von der Schwelle der Philoſophie verſchwinden. Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens iſt als ein völlig ſelbſtändiges, von der Logik unabhängiges Gegenſtands- und Forſchungsgebiet anzuſehen.[2]

Es iſt darum auch eine völlig grundloſe Annahme, die Kant dazu beſtimmt, in allem Heranziehen des »Fühlens«, des »Liebens«, »Haſſens« uſw. als ſittlicher Fundamentalakte ſchon eine Abirrung der Ethik in den »Empirismus« zu ſehen oder in das Gebiet des »Sinnlichen«, oder eine falſche Zugrundelegung der »Natur des

1) Nur durch dies Vorurteil konnte Kant zu der Ungeheuerlichkeit kommen, Lieben und Haſſen als »ſinnliche Gefühlszuſtände« anzuſehen.

2) Ja, in letzter Linie iſt – was hier nicht bewieſen werden kann – der Apriorismus des Liebens und Haſſens ſogar das letzte Fundament alles anderen Apriorismus, und damit das gemeinſame Fundament ſowohl des aprioriſchen Seinserkennens, als des aprioriſchen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem »Primat«, ſei es der »theoretiſchen«, ſei es der »praktiſchen Vernunft«, finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre letzte phänomenologiſche Verknüpfung und Einheit. Schon Franz Brentano hat einen ähnlichen Gedanken angedeutet. Doch iſt hier nicht der Ort, ihm weiter nachzugehen.

Digitized by Google

Menſchen« für die Erkenntnis des Guten und Böſen. Denn Fühlen, Lieben, Haſſen und ihre Geſetzmäßigkeiten untereinander und hinſichtlich ihrer Materien ſind ſo wenig »ſpezifiſch menſchlich«, wie es die Denkakte ſind, wie immer ſie auch am Menſchen ſtudiert werden mögen. Ihre phänomenologiſche Analyſe, deren Weſen es ja iſt, von den ſpezifiſchen Organiſationen der Aktträger und den Wirklichkeitsſetzungen der Gegenſtände abzuſehen, um herauszuarbeiten, was im Weſen dieſer Aktarten und ihrer Materien gründet, iſt von aller Pſychologie und Anthropologie ſo verſchieden, wie die phänomenologiſche Analyſe des Denkens von der menſchlichen Denkpſychologie. Auch für ſie beſteht eine geiſtige Stufe, die mit der geſamten Sphäre des Sinnlichen, ja ſelbſt mit der von dieſer ſcharf geſchiedenen Aktſphäre des Vitalen oder Leiblichen nicht das mindeſte zu tun hat, und deren innere Geſetzmäßigkeit von dieſen Aktſphären und ihrer Geſetzmäßigkeit ſo unabhängig iſt, wie die Denkgeſetze vom Getriebe der Empfindungen.

Was wir alſo – gegenüber Kant – hier entſchieden fordern, iſt ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falſchen Einheit, die bisher zwiſchen Apriorismus und Rationalismus beſtand. »Emotionale Ethik« im Unterſchiede von »rationaler Ethik« iſt durchaus nicht notwendig »Empirismus« im Sinne eines Verſuches, die ſittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen, das Lieben und Haſſen des Geiſtes hat ſeinen eigenen aprioriſchen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung ſo unabhängig iſt, wie die reinen Denkgeſetze. Und hier wie dort gibt es eine Weſensſchau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zuſammenhänge. Und hier wie dort gibt es »Evidenz« und ſtrengſte Exaktheit der phänomenologiſchen Feſtſtellung.

5. Scharf ſcheiden wollen wir – was den Begriff des »Apriori« überhaupt betrifft – auch die Tatſache des Apriori, d. h. der Weſenheiten und ihrer von Induktion unabhängigen Zuſammenhänge, von allen Verſuchen, das »Apriori« weiter verſtändlich zu machen oder gar zu erklären. Bei Kant iſt die Lehre vom Apriori auf allen Gebieten der Philoſophie eng verheftet mit zwei Grundſätzen und ihren entſprechenden Grundanſchauungen und Grundſtellungen des Philoſophen zur Welt, die wir als durch nichts erwieſen zurückweiſen.

Einmal mit ſeiner Lehre von der »Spontaneität« des Denkens, wonach alles, was »Verbindung« iſt, in den Erſcheinungen vom Verſtande erzeugt ſein müſſe (reſp. von der praktiſchen Vernunft). So wird auch das Apriori des Zuſammenhanges zwiſchen Gegenſtänden

Digitized by Google

und Sachverhalten bei ihm auf ein »Erzeugnis« einer »ſpontanen Verbindungstätigkeit« oder einer »reinen Syntheſis« zurückgeführt, die ſich an dem »Chaos des Gegebenen« betätigt. Die »Form«, auf die das Apriori fälſchlich beſchränkt wird, iſt oder ſoll ſein das Ergebnis einer »formenden Tätigkeit«, eines »Formens« und »Verknüpfens«. Ja bei ihm iſt dieſe Lehre ſo eng verwoben mit der Lehre vom Apriorismus, daß ſie für viele, die nicht mit ſelbſtändigen Augen auf Kants Lehre blicken, zu einem ſcheinbar untrennbaren Ganzen geworden iſt. Und doch hat dieſe Mythologie der erzeugenden Verſtandestätigkeiten mit dem Apriorismus nicht das mindeſte zu tun. Sie beruht nicht auf Anſchauung, ſondern iſt eine pure konſtruktive Erklärung des aprioriſchen Gehaltes in den Gegenſtänden der Erfahrung, die ſich nur unter der Vorausſetzung einſtellt, es ſei überall »gegeben« nur ein »ungeordnetes« Chaos (hier von ſog. »Empfindungen«, dort von »Trieben« oder »Neigungen«). Dieſe Vorausſetzung aber iſt der gemeinſame Grundirrtum des Senſualismus – wie ihn Hume am ſchärfſten entwickelte – und Kants, der ihn — hier ganz blind – von den Engländern übernahm.[1] Wäre überall das »Gegebene« ein »Chaos« von Eindrücken (reſp. Triebimpulſen), fände ſich aber gleichwohl im Gehalte der Erfahrung Zuſammenhang, Ordnung, Form, irgendeine beſtimmte Gliederung und Struktur, die – wie Kant richtig ſah – unmöglich aus der aſſoziativen Verbindung der Eindrücke und ihrer Innenkorrelate ſtammen kann, ſo wäre freilich die Hypotheſe ſolcher »ſynthetiſchen Funktionen« ſolcher »verbindenden Kräfte« (deren Geſetzmäßigkeit dann das faktiſch hiervon ganz unabhängige »Apriori« wäre) wenigſtens nahegelegt. Iſt die Welt zuerſt pulveriſiert in ein Empfindungsgemenge, der Menſch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienſte ſeiner nackten Daſeinserhaltung ſtehen ſollen), ſo bedarf es freilich eines tätigen organiſierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz geſagt: die Humeſche Natur bedürfte eines Kantiſchen Verſtandes, um zu exiſtieren; und der Hobbesſche Menſch bedürfte einer Kantiſchen praktiſchen Vernunft, ſofern ſich beide dem Tatbeſtande der natürlichen Erfahrung wieder annähern ſollen. Aber ohne dieſe grundirrige Vorausſetzung einer Humeſchen Natur und eines Hobbesſchen Menſchen bedarf es jener Hypotheſe nicht; und damit

1) Treffend hat dies auch H. Bergſon in ſeinem Buche Matière et Mémoire hervorgehoben.

Digitized by Google

auch nicht der Deutung des Apriorischen als »Funktionsgesetze« dieser organisierenden Tätigkeiten. A priori ist dann die sachliche gegenständliche Struktur in den großen Erfahrungsgebieten selbst, der erst bestimmte Akte und Funktionsverhältnisse zwischen ihnen »entsprechen« – ohne doch irgendwie durch die Akte erst in sie »hineingetragen« oder durch sie zu ihr »hinzugetan« zu sein.

Es ist aber gerade die Ethik, die unter dieser Voraussetzung fast noch mehr gelitten hat, wie die theoretische Philosophie. Alle Voraussetzungen Kants, die kaum genannt werden, der Mensch sei, von der »praktischen Vernunft« abgesehen, ein bloßes »Naturwesen« (für ihn = ein mechanisches Triebbündel), alle Fremdliebe gehe auf Selbstliebe, Liebe aber überhaupt auf Egoismus[1] und dieser wieder auf Streben nach sinnlicher Lust zurück: Voraussetzungen, die auch (z. B. in der Anthropologie) häufig selbst in der Terminologie des Hobbes ausgesprochen werden, haben diesen Ursprung. Ohne sie aber fällt auch die Nötigung dahin, eine dieses Chaos formende »praktische Vernunft« anzunehmen.[2]

Ja wir sind hier an einem Punkte, wo der Apriorismus eine so innige Verbindung mit dem Allerletzten, kaum Aussprechbaren in der Gesamthaltung Kants zur Welt eingegangen hat, daß hier die philosophische Lehre mit einer höchst individuellen Neigung Kants zu höchst gefährlicher Verknüpfung gekommen ist. Diese »Haltung« kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen »Feindseligkeit« zu oder auch »Mißtrauen« in alles »Gegebene« als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem »Chaos« bezeichnen. »Die Welt da draußen und die Natur da drinnen« – das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die »Natur« ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu »beherrschen« ist – sie ist »das Feindliche«, das »Chaos« usw. Also das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hin-

1) Selbstliebe und Egoismus sind für Kant gleichbedeutend.

2) Historisch liegt die puritanisch-protestantische Haltung des prinzipiellen Mißtrauens in die eigene, nicht durch systematisch-rationelle Selbstkontrolle hindurchgegangene »Natur« und jede ihrer Regungen (die sich ja auch in seiner Lehre vom »Radikal-Bösen« spiegelt) und gleichzeitig die Haltung des prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch – soweit nicht das Verhältnis eine vertragsmäßige gesetzliche Form angenommen hat (gleichfalls eine Tradition des Protestantismus puritanischer Färbung) – hier überall zugrunde, jene selben »Haltungen«, die auch einen großen Teil der Theorien der englischen Moralphilosophie erst geformt haben. Siehe hierzu meinen Aufsatz: Ressentiment usw. und Max Webers treffliche Ausführungen in seinen Aufsätzen über Kapitalismus und calvinistische Ethik.

Digitized by Google

gabe an sie; d. h. es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende Welthaß, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie und deren Folge, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, daß sie »organisiert«, »beherrscht« werde – kulminierend in einem genialen philosophischen Kopfe –, was diese Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom »formenden«, »gesetzgeberischen« Verstande und dem die Triebe in »Ordnung« bringenden »Vernunftwillen« psychologisch veranlaßt hat.

Aus der Verbindung mit diesem, nach historischem Ursprung und Wert mehr als fragwürdigem Affekte und mit den Hypothesen, die er veranlaßt hat, ist nun der Apriorismus allüberall zu befreien. Wie die Wesenheiten, so sind auch die Zusammenhänge zwischen ihnen »gegeben« und nicht durch den »Verstand« hervorgebracht oder »erzeugt«. Sie werden erschaut und nicht »gemacht«. Sie sind ursprüngliche Sachzusammenhänge, nicht Gesetze der Gegenstände nur darum, weil sie Gesetze der Akte sind, die sie erfassen. »Apriorisch« sind sie, weil sie in den Wesenheiten – und nicht in den Dingen und Gütern – gründen, nicht aber, weil sie durch den »Verstand« oder die »Vernunft« »erzeugt« sind. Was der das Universum durchziehende *Λόγος* sei, das wird erst durch sie faßbar.

Für die Ethik aber wird unsere Fassung des Apriorismus dadurch von großer Bedeutung, daß sie die bei Kant bestehende Vermischung von sittlicher Erkenntnis, sittlichem Verhalten und philosophischer Ethik scharf scheiden lehrt.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende Werterkenntnis resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres »Höher-« und »Niedrigerseins«, d. h. die »sittliche Erkenntnis«. Diese Erkenntnis erfolgt also in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken toto coelo verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden. Nicht durch »innere Wahrnehmung« oder Beobachtung (in der ja nur Psychisches gegeben ist), sondern im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt (sei sie psychisch oder physisch oder was sonst), im Lieben und Hassen selbst, d. h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem so Gegebenen liegt auch der apriorische Gehalt.[1] Ein auf Wahrnehmung und Denken

1) Natürlich auch dem Psychischen und etwa Eigenpsychischen gegenüber. Dann verhalten wir uns aber eben fühlend zu uns selbst (in der Form

Digitized by Google

beſchränkter Geiſt wäre zugleich abſolut wertblind, wie ſehr er auch der »inneren Wahrnehmung«, d. h. alſo auch der Wahrnehmung von Pſychiſchem fähig wäre.

Auf dieſer Werterkenntnis (reſp. im beſonderen Falle ſittlicher Werterkenntnis) mit ihrem eigenen aprioriſchen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz iſt aber das ſittliche Wollen, ja das ſittliche Verhalten überhaupt ſo fundiert, daß jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realiſierung eines in dieſen Akten gegebenen Wertes gerichtet iſt. Und nur ſofern dieſer Wert in der ſittlichen Erkenntnisſphäre auch faktiſch gegeben iſt, iſt das Wollen ein ſittlich einſichtiges im Unterſchiede vom »blinden« Wollen, oder beſſer blinden Impulſe.[1] Hierbei kann ein Wert (reſpektive ſein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verſchiedenſten Graden der Adäquation bis zur »Selbſtgegebenheit« (mit der »abſolute Evidenz« zuſammenfällt) gegeben ſein. Iſt er aber ſelbſt gegeben, ſo wird auch das Wollen (reſp. Wählen im Falle des Vorziehens) im Sein weſensgeſetzmäßig notwendig. Und in dieſem Sinne – aber auch nur in ihm – reſtituiert ſich der Satz des Sokrates,[2] daß alles »gute Wollen« in der »Erkenntnis des Guten« fundiert ſei; reſp. alles böſe Wollen auf ſittlicher Täuſchung und Verirrung beruhe.[3] Dieſe geſamte Sphäre ſittlicher Erkenntnis iſt aber nun von der Urteils- und Satzſphäre (auch von der Sphäre, in der wir Wertverhalte in »Beurteilungen« oder Werthaltungen erfaſſen) völlig unabhängig. Auch die Beurteilung und Werthaltung erfüllt ſich in dem im Fühlen gegebenen Wert und iſt nur inſofern evident. Es iſt alſo ganz ſelbſtverſtändlich, daß der Sokratiſche Satz nicht gilt für alles

---

innerer Anſchauung), liebend, haſſend uſw., nicht aber wahrnehmend und beobachtend.

1) Auch in ihm iſt zwar ein Wert im Streben intendiert, aber nicht ſo, daß er zuerſt fühlbar iſt.

2) Dagegen iſt jedes bloß urteilsmäßige »Wiſſen«, was »gut« iſt, ohne Erfüllung im gefühlten Werte ſelbſt; darum iſt auch ſolche bloße Kenntnis ſittlicher Normen nicht determinierend für das Wollen. Auch das Fühlen, was gut ſei, beſtimmt nur das Wollen, ſofern der Wert darin adäquat und evident, d. h. ſelbſt gegeben iſt. Was an der Sokratiſchen Formulierung (nicht an ſeinem Wiſſen des Guten, deſſen Kraft auf das Wollen ſein Tod leuchtend erwies) falſch war, iſt ſein Rationalismus, vermöge deſſen ſchon der bloße Begriff, was »gut« ſei, die Kraft haben ſollte, das Wollen zu determinieren. Hierdurch erledigen ſich auch die bekannten Einwendungen gegen ſeinen großen Satz.

3) Nicht auf »Irrtum«, ſondern auf Täuſchung im Fühlen ſelbſt, reſp. im Vorziehen. Nur im Falle, daß eine Beurteilung der Werthaltung ſtattfindet, auch auf »Verirrung«, die von theoretiſchem »Irrtum« verſchieden iſt und nicht eine Abart ſeiner.

Digitized by Google

bloße begriffs- und urteilsmäßige Wiſſen vom Werte reſp. vom ſittlichen Werte.

Baut ſich aber ſo alles ſittliche Verhalten auf ſittlicher *Einſicht* auf, ſo muß andererſeits auch alle Ethik auf die in der ſittlichen Erkenntnis gelegenen Tatſachen und ihre aprioriſchen Verhältniſſe zurückgehen. Ich ſage »zurückgehen«! Denn nicht die ſittliche Erkenntnis und Einſicht ſelbſt *iſt* »Ethik«. Ethik iſt vielmehr erſt die urteilsmäßige Formulierung deſſen, was in der Sphäre der ſittlichen Erkenntnis gegeben iſt. Und ſie iſt philoſophiſche Ethik, wenn ſie ſich auf den *aprioriſchen* Gehalt des in der ſittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beſchränkt. Das ſittliche Wollen muß durchaus nicht durch *Ethik* – durch die evidentermaßen kein Menſch »gut« wird –, wohl aber durch die ſittliche Erkenntnis und Einſicht ſeinen prinzipiellen Durchgang nehmen.

Dieſe ſo beſtehenden Grundverhältniſſe ſind aber bei Kant völlig verkannt. Denn es iſt klar, daß ſowohl das Wollen des Guten als die Beurteilung deſſen, »was« gut iſt, nur inſofern (abgeleitet) *a priori* genannt werden kann, als es auf den im Wertgehalte der ſittlichen Erkenntnis liegenden *aprioriſchen Tatbeſtand* gerichtet, reſp. durch ihn erfüllt wird. Kant dagegen macht – da er alles Apriori auf ein »Formen« und »Tun« zurückführt – bald das Wollen ſelbſt zu Etwas, das eine »aprioriſche Geſetzmäßigkeit« hat, ſo daß erſt das Produkt ſeiner Tätigkeit zur Beurteilung *und* zur ſittlichen Erkenntnis führt, bald läßt er es von der Vorſtellung des »Geſetzes«, reſp. von der »Beurteilung« beſtimmen, daß ein ſolches Wollen »richtig« ſei. In beiden Fällen aber überſieht er vollſtändig die geſamte Sphäre ſittlicher Erkenntnis und damit auch den eigentlichen *Sitz* des ethiſchen Apriori. Wie er in der theoretiſchen Philoſophie das Apriori irrig aus der Urteilsfunktion herleiten will anſtatt aus dem Gehalte der allem Urteile zugrundeliegenden Anſchauung, ſo hier aus der Willensfunktion – anſtatt aus dem *Gehalte der ſittlichen* Erkenntnis, wie ſie ſich im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Haſſen weſensnotwendig vollzieht. Darum iſt ihm auch die Tatſache der »*ſittlichen Einſicht*« völlig unbekannt. An ſeine Stelle tritt bei ihm das »Pflichtbewußtſein«, von dem ſich zeigen wird, daß es nichts weniger iſt, wie *ſittliche Einſicht* ſelbſt – wenn es auch *eine der möglichen Formen* der automatiſchen *ſubjektiven* Realiſierung eines Inhalts ſolcher möglichen Einſicht ſein kann –, ja daß es nur da auftreten kann, wo die ſittliche Einſicht in vollem Sinne fehlt. (Siehe hierzu den II. Teil dieſer Abhandlung.)

Digitized by Google

Es ist nach Kant aber auch dies völlig ausgeschlossen, daß wir bei uns selbst sowohl als bei anderen jemals wissen können, ob wir uns gut oder böse verhalten haben. Was uns in der Erfahrung nach Kant allein gegeben ist, das sind immer schon die materialen, empirischen, sinnlich bedingten »Absichten«, die als solche sittlich indifferent sind, nicht aber die willentliche Form ihrer Setzung. Dies ist ja auch selbstverständlich, wenn das Aprioriſche nicht in die fühlbare Materie des Wollens, sondern in die Willensfunktion verlegt wird.[1] Darum gibt es für Kant immer nur das negative Kriterium des sittlich Guten, daß ein gutes Wollen wider alle in Frage kommenden »Neigungen« erfolge; niemals aber eine positive Einsicht, das Wollen sei gut. Da aber immer noch – wie er selbst sagt – heimlich eine »Neigung« mitspielen kann, so gibt es Evidenz hier überhaupt nicht. Man kann Kants Lehre[2] nicht vorwerfen, daß er das »Wider die Neigung« zu einem Konstituens des guten Wollens gemacht habe; wohl aber, daß er dies »Wider die Neigung« zu einem Konstituens der Erkenntnis, ob Wollen gut sei – und dazu nur einer approximativen Wahrscheinlichkeits-Erkenntnis –, gemacht hat. Auch in dieser Hinsicht ist er – historisch gesehen – ein Erbe puritanischer Traditionen, nach denen es für die Frage, ob »auserwählt« oder »verworfen« ebensowenig ein Kriterium gibt als bei Kant für die Frage, ob »gut« oder »böse«. Damit erhält der sittliche Grübelgeist des Individuums eine gleichsam unendliche Aufgabe.

Endlich erhält aber auch die Ethik, da sie eine selbständige Erkenntnisquelle nicht besitzt, hier eine unmögliche Stellung. Wie es möglich sei – wenn es ein solches Gesetz der Willensfunktion, des »reinen Wollens« gibt – es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt. Bald stützt er sich auf die Analyse der gemeinen sittlichen Beurteilung – was die philosophische Ethik anders als heuristisch (nach seiner eigenen Erkenntnis) nicht darf – bald erklärt er, daß man sich darauf nicht stützen dürfe! Wo aber bleibt ihm noch eine Quelle der Erkenntnis für das Apriori des Wollens? Oder soll die Ethik selbst ein sittliches Verhalten sein? Darüber kann bei seinen Voraussetzungen Klarheit nicht bestehen.

---

1) Ganz analog vermag er ja auch nicht zu zeigen, wie das Verstandesapriori – wenn es so besteht, wie er behauptet – zu erkennen und aufzudecken wäre; also ob selbst a priori oder empirisch-induktiv.

2) Wohl aber seiner Gesinnung, die durchaus im Sinne des Schillerschen Epigramms »rigoristisch« ist.

Digitized by Google

6. Eng zuſammen mit Kants Erklärung des Apriori aus einer »ſynthetiſchen Tätigkeit« des Geiſtes, die wir zurückweiſen, hängt nun aber auch einerſeits die »tranſzendentale«, andererſeits die hiervon wohl zu ſcheidende »ſubjektiviſtiſche« Auffaſſung des Apriori.[1]

Nach der erſten ſoll allgemein das Geſetz gelten, daß ſich die »Geſetze der Gegenſtände der Erfahrung und Erkenntnis (desgl. des Wollens) nach den Geſetzen des Erfahrens, des Erkennens (des Wollens) der Gegenſtände richten«.

Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die ſie ihrer Unterſuchung unterzieht, drei Arten von Weſenszuſammenhängen zu ſcheiden: 1. die Weſenheiten (und ihre Zuſammenhänge) der in den Akten gegebenen Qualitäten und ſonſtigen Sachgehalte (Sachphänomenologie); 2. die Weſenheiten der Akte ſelbſt und die zwiſchen ihnen beſtehenden Zuſammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Urſprungsphänomenologie); 3. die Weſenszuſammenhänge zwiſchen Akt- und Sachweſenheiten (z. B. daß Werte nur im Fühlen gegeben ſind; Farben nur im Sehen; Töne nur im Hören[2] uſw.). Akte ſelbſt können hierbei nie und in keinem

---

1) Einer »pſychologiſtiſchen« Deutung des Apriori, d. h. einer Auffaſſung, nach der es »Tatſachen der inneren Wahrnehmung« ſeien, die in die Sphäre äußerer Erfahrung darum notwendig »verlegt« oder »eingefühlt« würden, weil nur die »innere Wahrnehmung« unmittelbar und evident, die äußere aber mittelbar und nichtevident ſei, desgleichen einer Identifizierung der »Vernunftakte« mit pſychiſchen Erlebniſſen, — ſeien ſie auch Erlebniſſe eines ſog. »Gattungsbewußtſeins« — iſt Kant nie verfallen! Ja es iſt eines ſeiner welthiſtoriſchen Verdienſte, dieſe pſychologiſtiſchen Irrtümer — die in der Philoſophie der Gegenwart wieder weithin Boden gewonnen und teils in Fichte'ſchen, teils Hume'ſchen Spielarten verbreitet ſind — zurückgewieſen zu haben. Einer anthropologiſtiſchen Deutung des Apriori — die von der erſten ganz unabhängig iſt — verfiel er wenigſtens nicht in der Ethik; um ſo mehr in der theoretiſchen Philoſophie.

2) Selbſtverſtändlich wären dies keine »Weſenszuſammenhänge«, wenn »Hören« und »Sehen« nicht ſelbſt wieder in der Reflexion erfaßbare Funktionen des (einheitlichen) Empfindens wären, ſondern dieſe Worte (abgeſehen vom Bewußtſein der Mitwirkung von Auge und Ohr beim Sehen und Hören) nur »Bewußtſein von Farben reſp. Tönen« bedeuteten. So aber — wie z. B. Natorp in ſeiner »Einleitung in die Pſychologie« meint — iſt es durchaus nicht. Vielmehr iſt zu zeigen, daß — abgeſehen von der Gegebenheit der Funktionen in der Reflexion — ſie auch eine von ihren Inhalten (Farben, Tönen) und voneinander unabhängige Geſetzmäßigkeit in der Variation beſitzen, z. B. des Umfangs (der ſog. »ſinnlichen Aufmerkſamkeit«), der Perſpektive (beim »Sehen«), der von den ſog. Hör- und Sehſchärfen ganz unabhängigen »Überſchaubarkeit« der Inhalte, desgl. beſondere Störungsmöglichkeiten uſw., lauter Variationen, die von den Inhalten und Emp-

Digitized by Google

Sinne gegenständlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht; wohl aber können ihre differentiellen Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden.[1] Es besteht aber nicht der mindeste Grund, aus diesen drei Arten von Wesenszusammenhängen nur die dritte Schicht auszusondern und in ihr außerdem generell – mit Kant – nur den einseitigen Wesenszusammenhang anzunehmen, daß sich die apriorischen Gesetze des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte »richten« müßten. Vielmehr bestehen (neben den zwei anderen Arten der Wesenszusammenhänge) zwischen spezifischen Aktarten und Sacharten prinzipiell »gegenseitige Wesenszusammenhänge« – (wie z. B. zwischen »innerer Wahrnehmung« und »Psychischem«, aber auch »Psychischem« und »innerer Wahrnehmung«, »äußerer Wahrnehmung« und »Physischem«, »Physischem« und »äußerer Wahrnehmung«). Das große und wichtige Problem vom »Ursprung« der Erkenntnis (aller Art) ist so selbst nur ein Teil im Gesamtproblem apriorischer Wesensbeziehungen, nämlich der Teil der apriorischen Fundierungsbeziehungen zwischen den Akten (als Aktwesen). Es ist aber diese Frage durchaus nicht »das« Problem des Apriorismus, nach dessen Lösung sich die anderen großen Zentralprobleme zu richten hätten. Einen »Verstand, der der Natur seine Gesetze vorschriebe« (Gesetze, die nicht in ihr selbst gelegen wären) oder eine »praktische Vernunft«, die dem Triebbündel erst ihre »Form« aufzupressen hätte, gibt es nicht![2] »Vorschreiben« (sei es »generell«, sei es »individuell«, was hier nichts zur Sache tut) können wir allein den Zeichen und Zeichenverbindungen (Konventionen), die wir (bei Voraussetzung der Zeichenfunktion überhaupt) zur Bezeichnung irgendwelcher Sachen verwenden![3] Ein Apriorismus im Sinne Kants muß notwendig dazu

findungen, desgleichen von den Seh- und Hörorganen sowie den allgemeinen Aufmerksamkeitsvariationen (die alle Inhalte des Bewußtseins gleichmäßig treffen), ja sogar davon unabhängig sind, ob die Töne und Farben wirklich oder nur phantasie- oder erinnerungsmäßig »gehört« und »gesehen« werden.

1) »Reflexion« ist den spezifischen Wesenheiten von Akten gegenüber möglich; sie hat aber selbstverständlich gar nichts mit innerer Wahrnehmung, auch nichts mit Beobachtung, geschweige innerer Beobachtung zu tun. Jede »Beobachtung« hebt die Akte auf.

2) Selbstverständlich ist auch das Problem des »Ursprungs« der Erkenntnis völlig unabhängig von aller Genese der Erkenntnis bestimmter Dingwirklichkeit durch ein reales Subjekt in der objektiven Zeit. Die »Fundierung« besteht ja nur in der Ordnung des Aufbaues der Akte, nicht in ihrer zeitlichen realen Abfolge.

3) Was daher der »Verstand der Natur vorschreiben« kann, das sind lediglich – weniger pathetisch – die Konventionen der Gelehrten.

Digitized by Google

führen, die aprioriſchen Sätze und Begriffe mit den bloßen Zeichen für ſie zu verwechſeln. Sind doch jene Sätze durch keinerlei Anſchauungsgehalt mehr zu erfüllen! Was ſollen ſie denn anderes ſein als bloße Konventionen, aus denen man vielleicht die »Ergebniſſe der Wiſſenſchaft« möglichſt einfach ableiten kann? Nur ſofern der aprioriſche Weſensgehalt an erſter Stelle in den Sachen ſelbſt gefunden wird und alle Sätze und Begriffe des Verſtandes in ihm Erfüllung finden, entgehen wir jener Konſequenz, die Philoſophie zur »Wortweisheit« machen würde.

Weit entfernt daher, daß uns der aprioriſche Weſensgehalt die Gegenſtände und ihr Sein verſchließen würde (wie ja nach Kants Satz auch die Idee von Gegenſtänden zurückbleiben muß, die ſich nicht nach den aprioriſchen Funktionsgeſetzen des Verſtandes richten, d. h. die Idee der »Dinge an ſich«, jener Satz ſich aber auf die »Gegenſtände möglicher Erfahrung« oder auf die ſog. »Erſcheinungswelt« beſchränken muß), eröffnet ſich vielmehr in ihnen der abſolute Seins- und Wertgehalt der Welt, und es fällt der Unterſchied zwiſchen »Ding an ſich« und »Erſcheinung«.[1] Denn dieſe Scheidung iſt nur eine Folge des hier zurückgewieſenen »Tranſzendentalismus« in der Deutung des Apriori.

Wohl aber beſteht eine Geſetzmäßigkeit des »Sichrichtens« in einem ganz anderen, von Kants Apriorismus völlig abweichenden Sinne: In dem Sinne nämlich, daß in aller »Erfahrung« im Sinne der »Beobachtung und Induktion«, ſowie in aller »Erfahrung der natürlichen Anſchauung« und »des natürlichen Verſtandes«, ſowie in aller »Erfahrung der Wiſſenſchaft«, die Weſensbeziehungen erfüllt bleiben; d. h. die wirklichen Dinge, Güter, Akte und deren reale Zuſammenhänge ſind es, die ſich nach dem aprioriſchen Gehalt der Erfahrung »richten« (in jenem früher beſprochenen Sinne). Dieſes Grundgeſetz zwiſchen Weſen und Wirklichem hat aber mit Kants irriger »Kopernikaniſcher Wendung« nicht das mindeſte zu tun!

7. Nicht gleichbedeutend mit Kants tiefſinniger (wenn auch falſcher) tranſzendentaler Deutung des Apriori iſt die ſubjektiviſtiſche Deutung, die bei ihm das Apriori erhält; welche freilich bei dem vieldeutigen Schriftſteller bald mehr, bald weniger her-

1) Die Relativität des »Seins« der natürlichen Weltanſchauung, wie auch (in anderem Sinne) des »Seins« der Wiſſenſchaft und ſeine »Erſcheinungsnatur« bleibt hierdurch unangefochten, findet aber ihren Sinn nicht in einer vermeintlichen »Relativität der Erkenntnis« überhaupt, ſondern in den ſpezifiſchen Zielen und Zwecken, welche jene beiden Arten der Erkenntnis beſitzen, und die als Selektionsfaktoren am Gegebenen wirken.

Digitized by Google

vortritt. Hier gilt es nur, die Grenze scharf zu setzen, die das Wahre des »Apriorismus« von allem »Subjektivismus« scheidet.

Da kommt nun aber an erster Stelle der Versuch Kants in Frage, das a priori Einsichtige entweder auf die sogenannte »Notwendigkeit« und »Allmeingültigkeit« des Urteils (oder der »Beurteilung« im Wertgebiete) resp. des Wollens (in der Ethik) zurückzuführen, oder doch in ihm wenigstens ein Kriterium für die Existenz apriorischer Einsicht zu sehen.

Wie »objektiv« man immer den Begriff der »Notwendigkeit« nehme und ihn — mit Kant — von allem »subjektiven Denkzwang«, der »Gewöhnung« usw. scheide: Zwei Dinge bleiben für alle »Notwendigkeit« wesentlich. Einmal die Tatsache, daß das mit dem Wort Gemeinte ursprünglich allein zwischen Sätzen besteht (z. B. im Verhältnis von Grund und Folge), nicht also zwischen Tatsachen der Anschauung (resp. zwischen solchen nur abgeleitet, wenn sie Sätze solcher Art erfüllen). Zweitens, daß Notwendigkeit ein negativer Begriff ist, insofern »dasjenige notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist«. Nun ist aber apriorische Einsicht erstens Tatsacheneinsicht und nie ursprünglich im »Urteil«, sondern in der Anschauung gegeben, wie ich zeigte. Und sie ist zweitens rein positive Einsicht in den Bestand eines Wesenszusammenhangs. Beides scheidet die apriorische Einsicht wie ein Abgrund von aller und jeder »Notwendigkeit«. Wo immer wir von »Notwendigkeit« sprechen, müssen wir Sätze als wahr voraussetzen, nach denen Satzverbindungen notwendig sind; z. B. den Satz, daß von zwei Sätzen von der Form A ist B und A ist nicht B, einer falsch ist; oder die bekannten Sätze von Grund und Folge. Diese Sätze müssen wahr sein; es ist irrig zu sagen, sie definierten die »Wahrheit«, so daß »wahre« Sätze diejenigen wären, die ihnen folgen. Es ist aber klar, daß diese Sätze und ihre Wahrheit nicht wieder auf irgendeine »Notwendigkeit« zurückgeführt werden können, die vom bloßen »Denkzwang« verschieden wäre. Sie sind wahr, weil sie a priori einsichtig sind. Weil das Sein von Etwas seinem Nichtsein in der Anschauung widerstreitet, darum ist jener obige Satz wahr. Und »A ist B« ist falsch, wenn »A ist nicht B« wahr ist, und zwar »notwendig« falsch, weil jener obengenannte Satz wahr ist, das heißt a priori einsichtig. Die Einsicht selbst auf eine »Notwendigkeit« zurückzuführen, ergibt keinen Sinn.

Ist es Aufgabe, zu erfassen, daß ein Gegenteil eines Satzes unmöglich ist, wie sollen wir dann erfassen, daß sein Gegenteil unmöglich ist? Es gibt, stützen wir uns hierbei nicht bereits auf Sätze, die Verbindungen

Digitized by Google

von Sätzen betreffen, nur einen Weg: Sein Gegenteil wird unmöglich sein, wenn er wahr ist. Dieser Aufweis ist dann auch für alle Sätze, die selbst auf Wesenszusammenhänge gehen, also auch für rein logische Sätze der einzige Weg! Solche Sätze sind »evident wahr«; »notwendig« aber sind dann solche Sätze, deren Gegenteile evident wahren Sätzen widersprechen (nach dem Satze des Widerspruches, der selbst nicht notwendig, sondern »evident wahr« ist).

Als völlig verkehrt muß es uns darum gelten, sei es das Wesen der »Wahrheit«, sei es das Wesen des »Gegenstandes« auf eine »Notwendigkeit« des Urteilens oder der Sätze, resp. auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« zurückführen zu wollen. Sagt man: Wir meinen ja nicht die »subjektive Denknotwendigkeit«, sondern die »objektive Notwendigkeit«, so setzt man eben in dem Beiwort »objektiv« immer bereits den Gegenstand resp. die gegenständliche Wahrheit voraus. »Objektiv« ist eben die Notwendigkeit eines Satzes allein dann, wenn dieser Satz auf gegenständlicher Einsicht in einen apriorischen Tatbestand beruht; vermöge deren dann der Satz für alle »Fälle« »notwendig« gilt, die diesen Tatbestand an sich haben.

Dies gilt nun auch besonders für das Apriori im Wertgebiet und in der Ethik. Alle »Sollensnotwendigkeit« geht auf die Einsicht in apriorische Zusammenhänge zwischen Werten zurück; niemals aber jene auf eine Notwendigkeit des Sollens! So kann auch nur zur »Pflicht« werden, was gut ist, oder was, weil es gut ist (im idealen Sinne), notwendig sein »soll«. Auch hier ist es die Einsicht in die von aller Erfahrung von Gütern und allen Zwecksetzungen unabhängige apriorische Struktur des Wertreiches, die in der Sphäre des »Sollens« und der Beurteilung die »Notwendigkeit« des Sollens und der Beurteilung nach sich zieht. Dagegen ist die Voranstellung jener Sollensnotwendigkeit (oder gar der »Pflicht«) vor die Einsicht in das, was gut ist, hier so falsch wie dort die Meinung, es ließe sich der Gegenstand (und im anderen Sinne die Idee der »Wahrheit«) auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« (resp. auf die Denknotwendigkeit) zurückführen.

Auch die »objektivste Notwendigkeit« birgt das »subjektive« Element in sich, daß sie sich erst konstituiert durch den Versuch, einen auf einem Wesenszusammenhang fundierten Satz zu verneinen. Erst in diesem Versuche springt sie heraus. Was, abgesehen von diesem »Versuche«, sie noch enthält, das ist eben nur dies früher Genannte, daß Wesensbeziehungen in aller nichtphänomeno-

Digitized by Google

logischen Erfahrung erhalten bleiben müssen, daß also darauf sich gründende Sätze durch induktive Erfahrung unbeweisbar und unzerstörbar sind! Sie gelten für alle Gegenstände dieses Wesens, weil sie für das Wesen dieser Gegenstände gelten.

Daß »Allgemeingültigkeit« erst recht nichts mit Apriorität zu tun hat, braucht kaum mehr gesagt zu werden. Schon darum nicht, weil »Allgemeinheit« in keinem Sinne zur Wesenheit gehört. Es gibt auch individuelle Wesenheiten und Wesenszusammenhänge zwischen Individuellem. Daß Allgemeingültigkeit im Sinne der Gültigkeit »für« alle Subjekte eines gewissen »Verstandes« oder gar nur für die Menschengattung mit »Apriorität« auch nicht das mindeste zu tun hat, wurde anderwärts schon hervorgehoben. Es kann durchaus ein Apriori geben, für das nur einer die Einsicht hat, ja haben kann! Nur für solche Subjekte (alle Allgemeingültigkeit ist wesentlich eine solche »für« jemand, während Apriorität durchaus nicht eine solche »Für«-Beziehung einschließt), die dieselbe Einsicht haben können, ist ein Satz, der auf apriorischem Gehalt beruht, auch »allgemeingültig«!

Subjektivismus ist mit dem Apriorismus aber auch dann irrig verkettet, wenn das Apriori nicht nur als (ausschließliches) primäres »Gesetz« von Akten, sondern außerdem noch als das Gesetz von Akten eines »Ich« oder eines »Subjektes« gedeutet wird, z. B. als die Tätigkeitsform eines »transzendentalen Ich«, oder eines sog. »Bewußtseins überhaupt«, oder gar eines «Gattungsbewußtseins«! Denn in jedem Sinne stellt das »Ich« – auch die in allen individuellen Ichen liegende »Ichheit« – nur einen »Gegenstand« für Akte überhaupt dar, und zwar speziell für die Akte vom Wesen der »inneren Wahrnehmung«. Nur in ihr, nicht in Akten z. B. der »äußeren Wahrnehmung«, vermögen wir es anzutreffen. Es steht auch als »Ichheit« mit dem Wesen der spezifischen Aktform der »inneren Wahrnehmung« im Wesenszusammenhang. Auch wenn wir die Ichheit als solche in Augenschein nehmen – absehend von allen individuellen Ichen und ihren »Bewußtseinsinhalten« –, so ist sie noch ein positiver Gehalt der Anschauung, durchaus nicht nur das »Korrelat« eines »logischen Subjekts« mit empirischen Erlebnissen als ihren Prädikaten. Das Ich ist als solches ein mögliches Glied von Wesenszusammenhängen, z. B.: daß zu jedem »Ichsein« ein »Natursein« gehört, zu aller »inneren Wahrnehmung« der Akt der »äußeren Wahrnehmung« usw. Aber es ist nicht der Ausgangspunkt der Erfassung oder gar der Produzent von

Digitized by Google

Wesenheiten.[1] Auch ist es nicht eine Wesenheit, die alle anderen Wesenheiten – einseitig – »fundierte« oder auch nur alle Wesenheiten von Akten fundierte. Im lebendigen Vollzuge der äußeren Wahrnehmung ist uns Natur »selbst« und unmittelbar – nicht aber als »Vorstellung« oder »Empfindung« eines Ich – gegeben; in der »Reflexion« ist die Aktrichtung der äußeren Wahrnehmung gegeben, durchaus aber kein Ich, von dem ausgehend sie erlebt würde.[2] Erst indem wir uns in je einem Akte innerer Wahrnehmung, in dem unser Ich erscheint, und in einem Akte äußerer Wahrnehmung, in dem uns Natur so unmittelbar wie im ersten Falle das »Ich« gegeben ist, als derselben Person, die diese Art von Akten vollzieht, bewußt werden, können wir sagen: »Ich nehme den Baum (z. B.) wahr«, wobei »Ich« weder »das« »Ich« noch das individuelle »Ich« des Redenden (im Gegensatze zu Natur) bedeutet, sondern allein »Ich« im Gegensatze zum »Du«, d. h. die individuelle Person des Redenden im Gegensatze zu einer anderen Person. Nicht »ein Ich nimmt den Baum wahr«, sondern ein Mensch, der ein Ich hat, und der sich als dieselbe Person bewußt ist im Vollzuge seiner äußeren und inneren Wahrnehmungen.[3]

Auch für das ethische Apriori ist es von höchster Wichtigkeit, daß es durchaus nicht die Tätigkeitsweise eines »Ich«, eines »Bewußtseins überhaupt« usw. darstellt. Auch hier ist das Ich (in jedem Sinne) nur Träger von Werten, nicht aber eine Voraussetzung der Werte, oder ein »wertendes« Subjekt, durch das es erst Werte gäbe, oder durch das Werte erst erfaßbar wären. Es ist merkwürdig genug, daß gerade der hier zurückgewiesene »Subjektivismus« in der Aprioritätslehre – wie sich zeigen wird – den sittlichen Wert des individuellen Ich am meisten entrechtet, ja ihn geradezu zu einer contradictio in adjecto gemacht hat.[4] Denn

---

1) Auch die »Materialität« ist uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung gegeben und ist als solche weder »erschlossen«, noch »hineingedacht«, noch bloß »geglaubt« – wie sehr auch die Hypothesen über die Materie wechseln mögen.

2) Die sog. »Unabhängigkeit« der äußeren Gegenstände vom Ich ist eine Folge davon, daß uns die physischen Gegenstände »selbst« gegeben sind, nicht aber besteht das Wesen dieser Gegenstände in einer zunächst gegebenen »Unabhängigkeit vom Ich«.

3) Darüber, daß dieses »Dasselbige« die vom »Ich« grundverschiedene »Person« ist, eine Idee, die keineswegs auf das »Ich« gegründet ist, sondern die konkrete Form darstellt, in der Akte allein existieren können, vgl. den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt Autonomie und Formalismus.

4) Denn da hier das »individuelle Ich« mit dem Ganzen der empirischen Erlebnisse zusammenfällt (die erst ein individuelles Ich von dem anderen ver-

Digitized by Google

gerade nach dieser Deutung muß es so erscheinen, als könne es Wesenswerte von individuellen Ichen, als könne es auch »individuelles Gewissen«, Gutes für ein Individuum und nur für eines schon von vornherein nicht geben! Das individuelle Ich ist ja – wenn das Apriori »Tätigkeitsform eines Bewußtseins überhaupt« oder eines »transzendentalen Ich« ist – notwendig von vornherein nur als eine empirische Trübung jenes transzendentalen Ich anzusehen, als ein in der Erfahrung (im Sinne der Beobachtung resp. der sinnlichen Erfahrung) fundiertes Sein.[1] Auch sein sittlicher Wert wird durch das formale Apriori und durch seinen Träger, das transzendentale Ich, verschlungen.[2]

8. Noch ein letztes Mißverständnis muß vom Begriff des Apriori abgewehrt werden, das sein Verhältnis zu den Begriffen des »Angeborenen« und »Erworbenen« betrifft. Da es – fast mehr als nötig – hervorgehoben worden ist, daß der Unterschied des Apriori und des Aposteriori mit der Frage von »angeboren« oder »erworben« nicht das mindeste zu tun hat, so ist es nicht nötig, dies hier nochmals zu sagen. Die Begriffe »angeboren« und »erworben« sind kausalgenetische Begriffe und haben darum da, wo es sich um die Art der Einsicht handelt, keine Stelle. Daß darum jeder Versuch, das Apriori selbst auf »angeerbte Dispositionen« zu Erfahrungen zurückzuführen, die einst unsere phylogenetischen »Ahnen« gemacht haben (vgl. z. B. Spencer), oder gar auf den Traditionsdruck von Ver-

---

schieden machen sollen), der sittliche Wert des Ich aber nur darin bestehen soll, daß es von einem transzendentalen Ich bestimmt wird, so muß auch das individuelle Ich schon als individuelles immer prinzipiell auf dem sittlichen Holzwege sein, d. h. es ist nicht anders wie bei Averroes und Spinoza: das »Individuum« sündigt notwendig, da es Individuum ist. Aber faktisch sind die sog. empirischen Erlebnisse eines Ich so lange noch abstrakt und inadäquat gegeben, solange man nicht sieht, welches individuellen Ich Erlebnisse sie sind. Und ebensowenig ist »das« Ich erst als Beweger eines bestimmten Leibes individuelles Ich.

1) Siehe hierzu die Ausführungen am Schlusse meines Aufsatzes »Über Selbsttäuschungen« I.

2) Von jener irrigen subjektivistischen Wendung des Apriori sind völlig zu scheiden zwei – auch für die Ethik – grundlegende Wesenszusammenhänge, die allein die Stelle verdienen, die bei Kant die transzendentale Apperzeption innehat. Der erste besteht zwischen dem Wesen des Aktes und dem Wesen des Gegenstandes überhaupt! Auch er ist ein gegenseitiger Wesenszusammenhang! Er schließt aus, daß es ihrem Wesen nach »unerkennbare« Gegenstände geben möchte, »unfühlbare Werte« usw. Der zweite ist der Wesenszusammenhang von Akt und »Person« und Gegenstand und »Welt«; doch ist hier nicht die Stelle, dem genauer nachzugehen.

Digitized by Google

bindungsarten der Vorſtellungen, die ſich im Laufe der geſchichtlichen Entwicklung allmählich fixiert und ſich vermöge ihrer Zweckmäßigkeit, das Handeln in der Richtung des »Förderlichen« zu beſtimmen, erhalten haben (wie der ſog. »Pragmatismus« phantaſiert), mißlingen muß, iſt für jeden, der den Unterſchied des Apriori von induktiver Erfahrungsgegebenheit überhaupt begriffen hat, ſelbſtverſtändlich.

Aber gerade darum, weil das Problem des »Angeborenen« und »Erworbenen« durch jene Frage *gar nicht berührt* iſt, aber natürlich gleichwohl mit ſeiner ganzen Wucht für *jede Verwirklichung* einer *Erkenntnis* (ſei ſie a priori oder a poſteriori) ſeitens eines realen Individuums von beſtimmter Naturorganiſation fortbeſteht, ſo iſt es auch gar nicht ausgeſchloſſen, daß *apriorische Einſichten* auf *all* dieſen Wegen (Vererbung, Tradition, Erwerbung) *faktiſch durch Menſchen* realiſiert werden. Es wäre ein ſchlechter Gebrauch der endlich in der Philoſophie feſtgewordenen Einſicht, das Apriori ſei von allem »Angeborenen« grundverſchieden, wenn man darum annähme, »a priori« ſei nur eine Einſicht, die »erworben« oder gar »ſelbſterworben« iſt. Denn ſehr wohl kann die *Verwirklichung* einer aprioriſchen Einſicht auch auf *angeborenen Anlagen* beruhen, genau ſo wie der Farbenſinn eine »Anlage« (in großen Schwankungsbreiten) darſtellt, ohne daß hierdurch im mindeſten die Apriorität der Farbengeometrie tangiert wird. Inſofern iſt es alſo keineswegs ausgeſchloſſen, daß die *Fähigkeit* zu einer aprioriſchen Einſicht auch »angeboren« iſt, das heißt vererbt.[1] Auch kann dieſe Fähigkeit prinzipiell beſchränkt vererbt ſein, z. B. nur innerhalb einer gewiſſen »Raſſe« – ſo daß alſo andere Raſſen die betreffenden »aprioriſchen Einſichten« nicht haben könnten. Denn daß es für die Gewinnung aprioriſcher Einſichten eine »generell-menſchliche Anlage« gäbe, das liegt jedenfalls in der *Natur* des Apriori ſo wenig, wie überhaupt eine beſtimmte Determination ſeiner tatſächlichen Gewinnung. Mit einer ſog. »allgemein-menſchlichen Vernunftanlage«, die einen feſten Beſtand von »Formen« oder »Ideen« repräſentierte (dieſem Idol der Aufklärungsphiloſophie), hat das echte »Apriori« nicht das mindeſte zu tun; und ebenſowenig eine Art der *Einſicht* im Sinne einer Weſensart mit der *tatſächlichen Verbreitung der Fähigkeit* zu dieſer Einſicht innerhalb einer naturſyſtematiſchen Spezies. Genau ſo verliert eine aprioriſche Einſicht nicht dadurch ihren aprioriſchen Charakter, daß ſie z. B. durch

1) Von einem »eingeboren« im Sinne der Rationaliſten, welche die Fähigkeit zu aprioriſcher Einſicht auf eine Mitgift Gottes an die Seele zurückführten, kann ja gegenwärtig nicht mehr die Rede ſein.

Digitized by Google

»Tradition« zugeht. Natürlich wird etwas dadurch, daß es durch Tradition oder durch Vererbung zugeht, keine aprioriſche Einſicht. Aber ebenſowenig verliert es dadurch dieſen Charakter. Das, was a priori einſichtig iſt, kann durchaus auch durch dieſe Arten der Übertragung dem Einzelnen zugehen. Es gehört alſo durchaus nicht zur aprioriſchen Einſicht, daß ſie »ſelbſterworben« oder »ſelbſtgefunden« ſei.

Wenn Kant häufig die »aprioriſche Erkenntnis« auch dem »Selbſterworbenen« gleichſetzt, ſo hat dieſes ſeinen Grund darin, daß ihm das Apriori im Gegenſtande aus einer Tätigkeitsform des Geiſtes ſtammt und primär ein Geſetz der »Syntheſis« darſtellt. Iſt das Apriori nicht urſprünglich ein Gehalt der Anſchauung (und abgeleiteterweiſe ein Satz, der durch ſolchen Gehalt erfüllt wird), ſondern eine Tätigkeitsform (z. B. Urteilsform), ſo iſt es freilich eine notwendige Folge, daß dieſe »Tätigkeit« nur jeder ſelbſt verrichten könne, es alſo darum notwendig auch ein »Selbſterworbenes« ſei. Nun haben wir aber vorher dieſe Deutung des Apriori zurückgewieſen. Darum entfällt für uns auch dieſe Konſequenz!

Für uns erſteht daher hier eine ganz neue Problemreihe, die wir zuſammenfaſſen können als das Problem der faktiſchen und der zweckmäßigſten Ökonomiſierung der Tätigkeiten, die zu »aprioriſcher Einſicht« führen; unter ihnen aber macht die »Selbſterwerbung« nur eine einzige Art dieſer Tätigkeiten aus. Was z. B. das tatſächliche Zuſammenwirken von Vererbung, Tradition, Erziehung, Autorität, eigener Lebenserfahrung und daraus reſultierender Gewiſſensbildung zur Erwerbung ſolcher Einſichten tut, was auch im ökonomiſch-techniſchen Sinne das zweckmäßigſte ſei, um das ſittlich »a priori Einſichtige« Menſchen faktiſch zugehen zu laſſen, das iſt ein großer und höchſt gewichtiger Fragenkreis, der mit der Frage, was ſo einſichtig iſt, nichts zu tun hat, der aber eben darum nicht durch jene falſche Identifizierung abgeſchnitten und zu alleinigen Gunſten des »Selbſterworbenen« entſchieden werden darf.

Das Geſagte iſt für die Ethik von ganz beſonderer Bedeutung. Hier wird es von der Kantiſchen Philoſophie naheſtehenden Ethikern als etwas Selbſtverſtändliches vorausgeſetzt, die echte ſittliche Einſicht müſſe auch eine ſelbſterworbene Einſicht ſein; als müſſe jeder gleichmäßig das ſittlich »Einſichtige« auch einzuſehen »vermögen«. Soweit jene Forſcher es zurückweiſen, an Stelle der Einſicht in das, was gut iſt, ſei es den »Willen Gottes«, ſei es »vererbte Inſtinkte einer Gattung« oder einer »Raſſe«, ſei es die ſittliche »Tradition«,

Digitized by Google

ſei es Befehle einer »Autorität« zu ſetzen, ſind ſie freilich völlig im Rechte. Aber der Satz, daß Einſicht in das Gute allein urſprünglich beſtimmen kann, was gut ſei (und hieraus folgend erſt auch alle Normen für Wollen und Handeln), hat mit der Frage, durch das Zuſammenwirken welcher Tätigkeitsfaktoren das einſichtig Gute am zweckmäßigſten zu gewinnen ſei, und was hierzu Tradition, Vererbung, Autorität, Erziehung, ſelbſterworbene Erfahrung beitragen mögen, auch nicht das mindeſte zu tun. Nur im Falle, daß man die vorher zurückgewieſenen Deutungen des Apriorismus, die formaliſtiſche, ſubjektiviſtiſche, tranſzendentaliſtiſche, ſpontaniſtiſche, bereits vorausſetzt, kann es den entgegengeſetzten Anſchein gewinnen.[1]

Freilich iſt für das hier Geſagte auch vorausgeſetzt, daß es – wie wir früher ſagten – überhaupt eine ſittliche Erkenntnis gibt, die vom ſittlichen Wollen grundverſchieden iſt, und die das Wollen des Guten fundiert; und daß der Sitz des ethiſchen Apriori in der Sphäre der ſittlichen Erkenntnis, nicht aber in der des Wollens ſelbſt liegt. Wäre das ſittlich Gute ein »Begriff« (nicht ein materialer Wert), der erſt durch Reflexion auf einen Willensakt oder die beſtimmte Form eines ſolchen Exiſtenz bekäme, ſo wäre freilich ethiſche Erkenntnis unabhängig vom ſittlichen Wollen gar nicht möglich. Und da jeder nur ſeinen eigenen Willen »wollen« kann (einem fremden aber – ſo nicht Suggeſtion vorliegt – nur »gehorchen«), ſo müßte in dieſem Falle auch ſittliche Erkenntnis entweder eine ſelbſterworbene (d. h. vom eigenen Wollen erworbene) ſein, oder es müßte einſichtsloſer Gehorſam gegen Befehle ſtatthaben, von denen man nicht wiſſen könnte, ob ſie ſelbſt (als Willensakte) auf ſittlicher Einſicht beruhen. Eine ſolche Alternative aber beruht auf der genannten irrigen Vorausſetzung.[2]

B. Das Apriori-Materiale in der Ethik.

Ich will im folgenden nun zeigen, wie auch innerhalb des Wertapriori das Formale mit dem Apriori überhaupt keineswegs zu-

1) Hierzu vergleiche den Abſchnitt über Heteronomie und Autonomie, wo ich die Bedeutung der Tradition und der Autorität für die Gewinnung ſittlicher Einſicht entwickele.

2) Autonomie des ſittlichen Erkennens und Autonomie des ſittlichen Wollens und Handelns ſind daher grundverſchiedene Dinge. So iſt der Akt des Gehorſams ein autonomer Willensakt (im Unterſchiede vom Unterliegen einer Suggeſtion, Anſteckung oder Nachahmungstendenz), der aber gleichzeitig fremder Einſicht folgt; er iſt aber auch ein einſichtiger Akt, wenn wir einſehen, der Befehlende habe ein höheres Maß von ſittlicher Einſicht als wir ſelbſt.

Digitized by Google

sammenfällt, und was für Grundarten apriorischer Wesensverhältnisse es hier gibt. Nicht aber soll alles, was in jede dieser Grundarten hineingehört, hier aufgeführt werden. Dies hieße ja die positive Ethik selbst entwickeln, was nicht dieses Ortes ist.

1. Die formalen Wesenszusammenhänge.

Unter den apriorischen Zusammenhängen können als (rein) »formal« jene bezeichnet werden, die von allen Wertarten und Wertqualitäten, sowie von der Idee des »Wertträgers« unabhängig sind und im Wesen der Werte als Werte gründen. Sie stellen zusammen eine reine Axiologie dar, die in gewissem Sinne der reinen Logik entspricht. Und in ihr läßt sich wieder eine reine Lehre von den Werten selbst und von den Werthaltungen (entsprechend der »logischen Gegenstandstheorie« und »Denktheorie«) scheiden.

An erster Stelle gehört hierher die Wesenstatsache, daß alle Werte (seien sie ethisch, ästhetisch usw.) in positive und negative Werte (wie wir der Einfachheit halber sagen wollen) zerfallen. Das liegt im Wesen der Werte und gilt ganz unabhängig davon, daß wir gerade diese besonderen Wertgegensätze (d. h. positive und negative Werte) wie schön – häßlich, gut – böse, angenehm – unangenehm usw. fühlen können.

Es treten dazu die schon z. T. durch Franz Brentano aufgedeckten »Axiome«, die das Verhältnis des Seins zu positiven und negativen Werten a priori festlegen. Solche sind:

Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert,
„ „ negativen „ „ „ „ negativer „
Nichtexistenz „ positiven „ „ „ „ negativer „
„ „ negativen „ „ „ „ positiver „

Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen Wert und (idealem) Sollen hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß, d. h. nur Werte sein sollen und nicht sein sollen;[1] sowie die Sätze, daß positive Werte sein sollen und negative nicht sein sollen.

Sodann die Zusammenhänge, die für das Verhältnis des Seins und des idealen Sollens a priori gelten und deren Beziehung zum Rechtsein und Unrechtsein regeln. So ist alles Sein eines (positiv) Gesollten recht; alles Sein eines Nichtseinsollenden unrecht;

1) Diese Zusammenhänge begründen eine rein formale Wertlehre, die sich der reinen (formalen) Logik als der Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt an die Seite stellt.

Digitized by Google

alles Nichtſein eines Gefollten unrecht; alles Nichtſein eines Nichtgefollten aber recht.[1]

Es gehören hierher ſodann die Zuſammenhänge, daß derſelbe Wert nicht poſitiv und negativ ſein kann, aber jeder nicht negative Wert poſitiv, jeder nicht poſitive Wert negativer Wert iſt. Auch dieſe Sätze ſind nicht etwa Anwendungen der Sätze vom Widerſpruch und vom ausgeſchloſſenen Dritten; ſchon darum nicht, da es ſich durchaus nicht um Satzverhältniſſe handelt, auf welche dieſe Sätze gehen, ſondern um Weſenszuſammenhänge; ſie ſind aber auch nicht dieſelben Weſenszuſammenhänge, die zwiſchen Sein und Nichtſein beſtehen, als ob es ſich hier lediglich um das Sein und Nichtſein von Werten handelte. Vielmehr beſtehen dieſe Zuſammenhänge zwiſchen den Werten ſelbſt, ganz unabhängig davon, ob ſie ſind oder nicht ſind.

Und ihnen entſprechen die Werthaltungsprinzipien: Es iſt unmöglich, denſelben Wert für poſitiv und negativ zu halten uſw.

Ich hebe hier hervor, daß die von Kant aufgedeckten Prinzipien zum Teil nur einen Spezialfall dieſer formalen Werthaltungsprinzipien darſtellen; nur ſo, daß ſie (fälſchlich) nur auf die ſittliche Sphäre bezogen werden und gleichfalls (fälſchlich) nicht auf die Werthaltung, ſondern unmittelbar auf das Wollen bezogen werden, während ſie faktiſch nur für das Wollen (ja Streben überhaupt) gelten, weil ſie für die dem Wollen (und Streben) zugrunde liegenden Werthaltungen gelten. Denn, was Kants »Sittengeſetz« in ſeinen verſchiedenen Formulierungen beſagt, das iſt entweder: daß es gefordert ſei, den Widerſpruch in der Zweckſetzung zu vermeiden (ſubjektiv und normgemäß gewendet zu der »Herſtellung eines Reiches ſolcher Zwecke beizutragen, in dem jeder Zweck mit jedem anderen widerſpruchslos zuſammen beſtehen kann«), oder aber daß es gefordert ſei, die Konſequenz des Wollens zu wahren (d. h. »Treue« gegen ſich ſelbſt zu erhalten), dasſelbe unter denſelben Bedingungen zu wollen (d. h. denſelben Bedingungen vom »empiriſchen Charakter« und »Umwelt«) uſw.[2] Aber Kant verkennt eben dabei mehrerlei: 1. Daß aus dieſen »formalen« Geſetzen die Idee des Guten zu gewinnen ganz unmöglich iſt; daß der Wert »gut« vielmehr nur ein Anwendungs-

1) Sowenig das ideale Sollen mit der Pflicht und Norm zu tun hat, ſowenig das Rechte mit dem »Richtigen«, welch letzteres nur auf ein Verhalten geht, das ſo iſt, wie es die Norm fordert.

2) Daß Kants »Sittengeſetz« im Grunde nur das Prinzip der Identität und des Widerſpruches für die Sphäre des Wollens iſt, iſt neuerdings von Th. Lipps treffend hervorgehoben worden.

Digitized by Google

gebiet dieſer formalen Wertgeſetze iſt (die für alle Werte gelten), bei dieſer Anwendung aber »gut« und »böſe« vorausgeſetzt iſt. 2. Daß dieſe Geſetze auf anſchaulichen Weſenszuſammenhängen beruhen (wie die logiſchen Geſetze auch). 3. Daß ſie zwiſchen den Werten ebenſo urſprünglich gelten wie zwiſchen den Werthaltungen. 4. Daß ſie Werterfaſſungsgeſetze ſind (ſoweit ſie Aktgeſetze ſind), nicht aber urſprünglich Willensgeſetze. – Dagegen ſcheint er uns prinzipiell die richtige negative Erkenntnis gehabt zu haben, daß ſie nicht bloße Anwendungen der logiſchen (theoretiſchen) Geſetze ſind, d. h. ſolche, die auf ſittliches Verhalten nur angewendet werden, ſoweit es Gegenſtand des Urteils iſt, ſondern jedenfalls auch unmittelbar Geſetze des ſittlichen Verhaltens ſelbſt; wenn auch – wie er annimmt – primär des Wollens und nicht der Werthaltung. Dies ſcheint mir ſein Satz zu bedeuten, daß in ihnen »Vernunft unmittelbar praktiſch« werde.

Völlig aber verkennt auch er (übrigens auch auf theoretiſchem Gebiete) den Sinn dieſer »Geſetze«. Der Satz des Widerſpruchs gilt nicht etwa für das Sein, weil er für das »Denken des Seins« gilt; ſondern er gilt für das Denken des Seins, weil der ihn erfüllende Weſenszuſammenhang in allem Sein (ſogar mit Einſchluß des faktiſchen Denkens) erfüllt iſt. D. h. er ſagt: Es iſt unmöglich, daß in der Sphäre der Sätze der Fall vorkommt, daß »A iſt B« und »A iſt nicht B« wahre Sätze ſeien; denn das Sein ſchließt das ſeinem Weſen nach aus. Nur durch Widerſtreit eines dieſer Sätze (A iſt B und A iſt nicht B) mit dem Sein, können ſie beide in Urteilen gemeinte Sätze ſein. Sollen ſie wahre Sätze ſein, ſo muß eine Differenz, ſei es zwiſchen dem A des einen und des anderen Satzes (z. B. A und A′) oder zwiſchen den B (B und B′) oder ihrer Verbindung beſtehen. Für das Urteilen aber gilt, daß es unmöglich iſt, faktiſch zu urteilen A iſt B und A iſt nicht B, ſofern dasſelbe A und B ſowie dieſelbe Art ihrer Seinsverbindung in den Urteilen gemeint iſt. Wo es ſo erſcheint, als ob ſo geurteilt würde, verbirgt ſich die Tatſache verſchiedenen Urteilens unter derſelben Formulierung. Denn die Sätze: Es ſei geurteilt A iſt B und A iſt nicht B können (»salva veritate«) a priori nicht zuſammen beſtehen, da das Sein dies ausſchließt. Niemals alſo darf zugelaſſen werden, es gäbe Urteile dieſer Form! Gerade, daß es keine ſolchen gibt, beſagt ja – unter anderem – der Satz des Widerſpruchs.

Analoges gilt für das Wertgebiet. Dasſelbe oder derſelbe Gegenſtand kann wohl poſitiv und negativ »bewertet« werden; aber nur auf Grund eines verſchiedenen in ihm intendierten Wertverhaltes.

Digitized by Google

Ist derselbe Wertverhalt in der Intention der »Werthaltung«, so kann nur die Formulierung der Werthaltung eine verschiedene sein. Darum ist der Wesenszusammenhang, daß nie derselbe Wertverhalt positiv und negativ wertig sein kann, auch in den allen »Neigungen« (in Kants Sprache geredet) zugrunde liegenden Wertverhalten erfüllt. Daß wir nicht denselben Wertverhalt begehren und verabscheuen können, ist ein evidenter Satz. Wo es zu geschehen scheint, verbergen sich verschiedene Wertverhalte hinter der vermeintlich identischen Intention der Werthaltung. Auch in der springendsten »Laune« der Wertschätzung ist dieses Gesetz erfüllt. Denn auch die Wertschätzungen sind Gegenstände fühlbarer Wertverhalte. Wir können z. B. traurig sein über den Unwert unserer negativen Wertschätzungen hoher positiver Werte, d. h. darüber, »daß wir so werthalten«. Es ist daher nicht ein vermeintlicher Gegensatz der »Logik« und »Unlogik« der Wertschätzungen, sondern ein wahrer Gegensatz der immanenten Logik der Wertverhalte vom Inbegriffe »gut« zu der Logik der übrigen Wertverhalte, resp. der Logik der Schätzungen des Gutseins und der Schätzungen des sonstigen Wertvollseins, was den sittlichen »Kampf« des Lebens ausmacht; nicht aber, wie Kant meint, der die Prinzipien der Identität und des Widerspruches (fälschlich) als Normen unseres Urteilens (und Wollens) faßt, eine Art »Ungehorsam« gegen diese Sätze. Wer z. B. verschiedenes will in gleichen Situationen, z. B. bei Freund und Feind in derselben Rechtsfrage, oder sich (im Falle, daß er nur dieselben Rechte hat wie ein anderer) etwas in derselben Situation herausnimmt, was er dem anderen verweigert, oder wer einen Willensentscheid ohne neue Gründe (die der Sphäre der für ihn in Frage kommenden Sachverhalte angehören) abändert, der »verfehlt« sich nicht — wie Kant meint — gegen diese »Gesetze«, sondern er befindet sich in Täuschung über ihr Anwendungsgebiet. Er hält z. B. die Situationen (bei Freund und Feind) für verschieden, obzwar sie gleich sind; er hält seine Situation für verschiedenwertig von der des anderen; er hält Sachverhalte für verändert, welche dieselben sind. Daß er aber in die Täuschungen verfalle, dazu ist bereits sein böser Wille als Grund heranzuziehen, der also nie im »Ungehorsam» gegen diese Gesetze bestehen kann, die er vielmehr notwendig erfüllt.

2. Werte und Wertträger.

Es bestehen zweitens apriorische Zusammenhänge zwischen Werten und Wertträgern — ihrem Wesen nach. Ich hebe wieder nur einige als Beispiele hervor.

Digitized by Google

So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) Personen, und alles andere nur im Hinsehen auf Personen; so vermittelt das »Hinsehen« auch sein mag. Beschaffenheiten der Person, sofern sie (nach Regeln) abhängig von der Güte der Person variieren, heißen Tugenden;[1] Laster, sofern sie abhängig von ihrer Bösheit variieren. Auch Willensakte und Handlungen sind nur gut oder böse, soweit in ihnen tätige Personen miterfaßt werden.[2] Niemals andererseits kann z. B. eine Person »angenehm« sein oder »nützlich«. Diese Werte sind vielmehr wesentlich Ding- und Ereigniswerte. Und umgekehrt: Sittlichgute und böse Dinge und Ereignisse gibt es nicht.

So sind alle ästhetischen Werte wesensgesetzlich Werte 1. von Gegenständen. 2. Werte von Gegenständen, deren Realitätsetzung (in irgendeiner Form) aufgehoben ist, die also als »Schein« da sind, sei es auch, daß, wie z. B. im historischen Drama, das Realitätsphänomen Teilinhalt des »bildhaft« gegebenen Scheingegenstandes ist. 3. Werte, die den Gegenständen erst auf Grund ihrer anschaulichen Bildhaftigkeit (im Unterschiede von bloßem »Gedachtsein«) zukommen.

Ethische Werte überhaupt dagegen sind erstens Werte, deren Träger (ursprünglich) niemals als »Gegenstände« gegeben sein können, da sie wesenhaft auf der Person- (und Akt-) seite liegen. Denn niemals kann uns die Person als »Gegenstand« gegeben sein, desgleichen kein Akt.[3] Sowie wir uns einen Menschen in irgendeiner Art »vergegenständlichen«, kommt uns also der Träger sittlicher Werte notwendig außer Gesicht.

Sie sind zweitens Werte, die wesenhaft an als realgegebenen Trägern haften; niemals an bloßen (scheinhaften) Bildgegenständen. Auch innerhalb eines Kunstwerkes, z. B. eines Dramas, wo sie auftreten, müssen ihre Träger doch »als« reale Träger gegeben sein (unbeschadet der Tatsache, daß diese »als real« gegebenen Träger Teil des ästhetischen Scheinbildgegenstandes sind).

---

1) Person ist kontinuierliche Aktualität; sie erlebt die Tugend im Modus des »Könnens« dieser Aktualität in Hinsicht auf ein »Gesolltes«.

2) Der Unterschied, ob sie hierbei als besondere Träger der sittlichen Werte erfaßt werden oder als bloße »Zeichen« für die Güte oder Schlechtigkeit der Person, ist in dieser allgemeinen Bestimmung eingeschlossen.

3) Ist uns eine Handlung gegenständlich gegeben, so muß sie – sofern sie Träger sittlicher Werte sein soll – uns doch vermittelt durch die Idee der Person – sei es auch nur einer Person überhaupt – gegeben sein, die uns selbst nie als Gegenstand gegeben sein kann.

Digitized by Google

Sie sind durchaus nicht wesensnotwendig an Träger gebunden, die anschaulich bildhaft sind, sondern können auch gedachten Trägern zukommen.

Wie gut und böse zum Träger wesenhaft Personen haben, so die Werte »edel« und »gemein« (oder »schlecht«) wesenhaft »Lebewesen«. D. h. diese beiden wichtigen (von Kant vermöge seines falschen Dualismus völlig übersehenen) Wertkategorien sind wesenhaft »Lebenswerte« oder »vitale Werte«. Darum sind sie einerseits nicht nur Menschen eigen, sondern auch Tieren, Pflanzen, ja allen Lebewesen; andererseits aber niemals Dingen, wie die Werte des Angenehmen und Nützlichen.[1] Lebewesen aber sind keine »Dinge«, geschweige Körperdinge. Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.[2]

3. »Höhere« und »niedrigere« Werte.

Eine dem gesamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine »Rangordnung« besitzen, vermöge deren ein Wert »höher« als der andere ist, resp. »niedriger«. Sie liegt wie die Unterscheidung von »positiven« und »negativen« Werten im Wesen der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns »bekannten Werten«.[3] Daß aber ein Wert »höher«

---

1) Wohl spricht man auch von edlen Steinen (ja »Edelsteinen«), von einem »edlen Wein« usw., aber doch nur im Sinn einer analogischen Übertragung, in der man ja schließlich auch von schönem Essen (z. B. es schmeckt »schön«) redet.

2) Der Beweis, daß die Lebenseinheit keine »dingliche« (geschweige gar eine »körperliche«) Einheit ist, kann hier nicht gegeben werden.

3) Andererseits kann diese Scheidung niemals auf die Scheidung positiver und negativer Werte und ebensowenig auf jene von »größeren« und »kleineren« Werten zurückgeführt werden. Denn was z. B. Franz Brentano als Axiom einführt: daß ein Wert, der die Summe der Werte $w_1 + w_2$ ist, auch ein höherer (d. h. nach ihm definitorisch vorzüglicherer) Wert ist als w_1 oder w_2, ist kein selbständiger Wertsatz, sondern nur eine Anwendung eines arithmetischen Satzes auf Wertdinge, ja nur auf Symbole für solche. Keinesfalls aber wird ein Wert »höher« wie ein anderer, weil er eine Summe von »Werten« darstellt. Gerade das ist für den Gegensatz »höher« und »niedriger« charakteristisch, daß auch eine unendliche Größe z. B. des Angenehmen (oder Unangenehmen), niemals irgendeine Größe z. B. des Edlen (oder Gemeinen) oder des geistigen Wertes (etwa einer Erkenntnis), ergibt. Gewiß ist die Summe von Werten dem einzelnen Wert »vorzuziehen«. Aber es ist eben irrig, wenn Brentano den höheren Wert dem »Vorzugswerte« gleichsetzt. Denn das Vorziehen ist wohl (wesenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«, aber ist doch im einzelnen Falle der »Täuschung« unterlegen. Außerdem betrifft den in diesem Sinne »größeren Wert« nur der Akt der »Wahl« – nicht das »Vorziehen« –, der

Digitized by Google

ist wie ein anderer Wert, das wird in einem besonderen Akte der Werterkenntnis erfaßt, der »Vorziehen« heißt. Man darf nicht sagen, es werde das Höhersein eines Wertes genau so »gefühlt« wie der einzelne Wert selbst, und es werde dann der höhere Wert sei es »vorgezogen«, sei es »nachgesetzt«. Vielmehr ist das Höhersein eines Wertes wesensnotwendig nur im Vorziehen »gegeben«. Wenn dies geleugnet wird, so ist hierfür der Grund meist der, daß das Vorziehen dem »Wählen« überhaupt, also einem Strebensakte fälschlich gleichgesetzt wird. Dieses freilich muß in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert sein, indem wir denjenigen Zweck unter möglichen wählen, der in einem höheren Werte fundiert ist. »Vorziehen« aber findet statt ohne jedes Streben, Wählen, Wollen. So sagen wir ja auch: »Ich ziehe die Rose der Nelke vor« usw., ohne an eine Wahl zu denken. Alle »Wahl« findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt. Dagegen das Vorziehen auch hinsichtlich irgendwelcher Güter und Werte. Dies erstere (d. h. das Vorziehen zwischen Gütern) kann auch »empirisches Vorziehen« heißen.

Apriorisch dagegen ist dasjenige »Vorziehen«, das schon zwischen den Werten selbst stattfindet – unabhängig von den »Gütern«. Ein solches Vorziehen umspannt immer zugleich ganze (unbestimmt große) Güterkomplexe. Wer das Edle dem Angenehmen »vorzieht«, wird zur (induktiven) Erfahrung ganz anderer Güterwelten gelangen, als wer es nicht tut. Es ist uns also nicht »vor« dem Vorziehen das »Höhersein eines Wertes gegeben«, sondern im Vorziehen. Wo wir also den Zweck, der auf den niedrigeren Wert fundiert ist, erwählen, muß stets eine Täuschung des Vorziehens zugrunde liegen. Wie solche Täuschungen des Vorziehens möglich sind, ist hier nicht der Ort zu sagen.

Andererseits darf aber auch nicht gesagt werden, das »Höhersein« eines Wertes »bedeute« nur, es sei der Wert, der »vorgezogen wird«. Denn wenn auch das Höhersein eines Wertes »im« Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im

immer schon in der Sphäre einer Wertreihe erfolgt, die eine bestimmte »Lage« in der Rangordnung hat. Wenn endlich Brentano (s. Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis) darauf verzichtet, zu entscheiden, ob (wie Aristoteles und die Griechen meinten) ein »Akt der Erkenntnis« höherwertig sei als ein »Akt edler Liebe« oder ob es umgekehrt sei (wie die Christen meinen), d. h. es zu entscheiden aus einer materialen Rangordnung der Werte heraus, wenn er solche materiellen Rangordnungsfragen also der historischen Relativität überlassen will, so können wir ihm hierin nicht folgen (wie auch das Nachfolgende zeigt).

Digitized by Google

Wesen der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die »Rangordnung der Werte« selbst etwas absolut Invariables, während die »Vorzugsregeln« in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind (eine Variation, die von der Erfassung neuer Werte noch sehr verschieden ist).

Es ist, wo ein Vorzugsakt stattfindet, durchaus nicht nötig, daß eine Mehrheit von Werten im Fühlen gegeben sein muß. Weder, daß eine Mehrheit gegeben ist, noch gar, daß eine solche als »fundierend« für den Vorzugsakt gegeben ist.

Was das erste betrifft, so gibt es auch den Fall, wo uns z. B. eine Handlung als vorzüglicher als alle anderen Handlungen gegeben ist, ohne daß wir an diese anderen Handlungen denken oder gar sie im einzelnen vorstellen. Nur das Bewußtsein des »Ein anderes Vorziehen-Können« muß den Akt begleiten.[1] Auch kann das Bewußtsein des Höherseins einen gefühlten Wert begleiten, ohne daß der Bezugswert, im Verhältnis zu dem er höher ist, faktisch gegeben ist;[2] es genügt, daß dieser andere Wert in einem bestimmten »Richtungsbewußtsein« angedeutet ist. Ja gerade da, wo das Vorziehen am sichersten erfolgt (und keinerlei vorheriges Schwanken stattbat), und wo zugleich das Höhersein des gefühlten Wertes am meisten evident gegeben ist, da findet eben dieser Fall statt. Endlich kann auch der Tatbestand, »daß hier ein höherer Wert als der im Fühlen gegebene existiert«, im Vorziehen gegeben sein, ohne daß dieser Wert noch selbst im Fühlen da ist.[3] Daß der Wert b höher ist als der Wert a, kann aber hierbei sowohl im Vorziehen des b vor a als im Nachsetzen des a nach b »gegeben« sein. Gleichwohl sind diese beiden Arten, dasselbe Rangverhältnis zu erfassen, grundverschieden. Es ist zwar selbst ein apriorischer Zusammenhang, daß beide Aktarten auf dasselbe Rangverhältnis führen können. Gleichwohl besteht diese Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit dokumentiert sich auch charakterologisch scharf! Es gibt spezifisch »kritische« sittliche Charaktere – sie werden im äußersten Ausmaße »asketisch« –, die das Höhersein der Werte prinzipiell durch den Akt des »Nachsetzens« realisieren; ihnen stehen die positiven Charak-

1) Analoges gilt für das Wählen.

2) Das »entschiedene« Vorziehen eines Wertes ist im Gegensatze zum »schwankenden« Vorziehen gerade dadurch charakterisiert, daß die anderen Werte, die der Reihe der Werte angehören, zwischen denen vorgezogen wird, kaum zur Gegebenheit kommt.

3) So wissen wir oft, wir hätten ein »Besseres« tun können als wir taten, ohne daß uns dieses »Bessere« gegeben ist.

Digitized by Google

tere entgegen, die prinzipiell »vorziehen« und denen auch der jeweilig »niedrigere« Wert erst von der »Warte», die sie im Vorziehen gleichsam erstiegen haben, sichtbar wird. Während jene die »Tugend« durch Kampf gegen die »Laster« erstreben, pflegen diese die Laster gleichsam unter neu erworbenen Tugenden zu begraben und zu verschütten.

Das »Vorziehen« als Akt ist völlig zu scheiden von der Art seiner Realisierung. Diese kann in einer besonderen Tätigkeit bestehen, die wir ausübend erleben; so besonders in dem klar bewußten, von »Erwägung« begleiteten Vorziehen zwischen mehreren im Gefühl gegebenen Werten. Sie kann aber auch ganz »automatisch« erfolgen so, daß wir uns keinerlei »Tätigkeit« dabei bewußt sind und uns der höhere Wert »wie von selbst« entgegentritt, wie im »instinktiven Vorziehen«. Und während da eine Mal wir uns mühsam zum höheren Werte gleichsam durchringen müssen, scheint er das andere Mal uns gleichsam zu sich »hinzureißen«, z. B. im »enthusiastischen« Sichdahingeben an den höheren Wert. Der Akt des Vorziehens ist beidemal derselbe.

Da alle Werte wesenhaft in einer Rangordnung stehen, also im Verhältnis zueinander höher und niedriger sind, und dieses eben nur »im« Vorziehen und Nachsetzen erfaßbar wird, so ist auch das »Fühlen« der Werte selbst wesensnotwendig fundiert auf ein »Vorziehen« und »Nachsetzen«. Es ist also keineswegs so, daß das Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte »fundierend« sei für die Vorzugsweise; als käme das Vorziehen als ein sekundärer Akt »hinzu« zu den in primärer Intention des Fühlens erfaßten Werten. Vielmehr findet alle Erweiterung des Wertbereiches (eines Individuums z. B.) allein »im« Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich »gegebenen« Werte können sekundär »gefühlt« werden. Die jeweilige Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt also die Wertqualitäten, die wir fühlen.

Es ist hiernach klar, daß die Rangordnung der Werte niemals deduziert oder abgeleitet werden kann. Welcher Wert der »höhere« ist, das ist immer neu zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine intuitive »Vorzugsevidenz«, die durch keinerlei logische Deduktion zu ersetzen ist. Wohl aber kann und muß man fragen, ob es nicht apriorische Wesenszusammenhänge gibt zwischen dem Höher- und Niedrigersein eines Wertes und anderen Wesenseigentümlichkeiten seiner.

Da ergeben sich zunächst verschiedene – schon der gemeinen Lebenserfahrung entsprechende – Merkmale der Werte, mit denen

Digitized by Google

ihre »Höhe« zu wachsen scheint, die aber vielleicht auf eines zurückgehen.

So scheinen die Werte um so »höher« zu sein, je dauerhafter sie sind; desgleichen um so höher, je weniger sie an der »Extensität« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um so höher, je weniger sie durch andere Werte »fundiert« sind; um so höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je weniger ihr Fühlen relativ ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens«.

1. Die dauerhaften Güter den vergänglichen und wechselnden vorzuziehen, dies lehrt die Lebensweisheit aller Zeiten. Aber für die Philosophie ist diese »Lebensweisheit« doch nur »Problem«. Denn handelt es sich um »Güter« und ist unter »Dauer« gemeint die Größe der objektiven Zeit, da diese Güter existieren, so hat jener Satz wenig Sinn. Jedes »Feuer« und »Wasser«, jeder mechanische Zufall kann z. B. ein Kunstwerk höchsten Wertes zerstören; jeder »heiße Tropfen« — wie Pascal sagt — die Gesundheit des Gesündesten und sein Leben vernichten; jeder »Ziegelstein« das Licht eines Genius ausblasen! Die »kurzdauernde Existenz« nimmt hier sicher nichts von der Werthöhe der Sache hinweg! Würde man »Dauer« in diesem Sinne zum Kriterium der Werthöhe machen, so geriete man in eine prinzipielle Täuschungsrichtung, die geradezu das Wesen bestimmter »Moralen« ausgemacht hat, besonders aller »pantheistischen« Moralen. In jenem Typus von Moralen hat sich der Spruch des täglichen Lebens, daß man »sein Herz nicht an Vergängliches hängen soll«, daß das »höchste Gut« dasjenige sei, das an keinem zeitlichen Wechsel teilnimmt, gleichsam philosophisch formuliert. Spinoza vertritt ihn z. B. ausdrücklich zu Anfang seiner Schrift »De emendatione intellectus«.[1] Verliebe dich in nichts! Weder in Mensch noch Tier, weder in Familie, Staat, Vaterland noch in irgendeine positive Seins- und Wertgestalt — denn sie sind »vergänglich«, — lautet diese müde Weisheit! Angst und Furcht vor der möglichen Vernichtung des Gutes treibt hier den Suchenden in eine immer wachsende »Leere«, — und aus Furcht, die positiven Güter zu verlieren, vermag er schließlich keines zu gewinnen.[2] Es ist aber sicher, daß

1) Die Gottesidee wird hier zur bloßen »Seinsidee«, und die Werte sollen auf die bloße »Seinsfülle« zurückgeführt werden, die er mit »Vollkommenheit« bezeichnet.

2) Offenbar wird hier das Axiom: »die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert« in den falschen Satz umgedeutet, es sei schon die

Digitized by Google

die bloße objektive Dauer der Güter in der Zeit sie niemals wertvoller machen kann.

Aber etwas ganz anderes besagt der Satz, es seien die Werte, die höher sind (nicht die Güter), wesensnotwendig auch phänomenal im Verhältnis zu den niedrigeren Werten als »dauerhaft« gegeben. »Dauer« ist natürlich an erster Stelle ein absolutes und qualitatives Zeitphänomen, das durchaus nicht nur das Fehlen einer »Sukzession« darstellt, sondern ein ebenso positiver Modus ist, wie Inhalte die Zeit erfüllen, wie die Sukzession.[1] Mag es relativ sein, was wir (im Verhältnis zu einem anderen) »dauernd« nennen, so ist doch die Dauer selbst nicht relativ, sondern absolut vom Tatbestand der »Sukzession« (resp. des Wechsels) als Phänomen unterschieden. Und es ist dauerhaft ein Wert, der das Phänomen des Durch-die-Zeit-hindurch-Existieren-»könnens« an sich hat, – ganz gleichgültig, wie lange auch sein dinglicher Träger existiere. Und diese »Dauer« kommt schon dem bestimmt geartet »Wertvollsein von etwas« zu. So z. B. wenn wir den Akt der Liebe zu einer Person (auf Grund ihres Personwertes) vollziehen! Dann liegt sowohl im Werte, worauf wir gerichtet sind, als im erlebten Werte des Liebesaktes das Phänomen der Dauer und darum auch der »Fortdauer« dieser Werte und dieses Aktes eingeschlossen. Es widerspräche also einem Wesenszusammenhange, eine innere Haltung zu haben, die z. B. dem Satze entspräche: »Ich liebe dich jetzt; oder eine bestimmte Zeit«. Und dieser Wesenszusammenhang besteht – gleichgültig, wie lange faktisch die wirkliche Liebe zu der wirklichen Person in der objektiven Zeit währt. Finden wir etwa, daß in der faktischen Erfahrung jener Zusammenhang der Personenliebe mit der Dauer nicht erfüllt bleibt, daß eine Zeit kommt, da wir die Person »nicht mehr lieben«, so pflegen wir daher zu sagen entweder: »Ich habe mich getäuscht, ich habe die Person nicht geliebt; es war z. B. nur eine Interessengemeinschaft usw., was ich für Liebe hielt«; oder: »ich habe mich in der wirklichen Person (und ihrem Wert) getäuscht«.

Existenz überhaupt ein positiver Wert. Analog wie der Pessimismus den Satz, daß die Nichtexistenz eines negativen Wertes selbst ein positiver Wert sei, umdeutet in den Satz, es sei die Nichtexistenz überhaupt ein positiver Wert.

1) Es ist ein Irrtum, wenn z. B. David Hume die Zeit überhaupt nur an der »Sukzession« verschiedener Inhalte haften läßt, also annimmt, daß – bestünde die Welt aus einem einzigen, gleichbleibenden Inhalt – auch keine Zeit wäre, wenn er die »Dauer« also nur in der Relation zweier Sukzessionen von verschiedener Geschwindigkeit bestehen läßt. »Dauer« ist nicht eine bloße Sukzessionsdifferenz, sondern eine positive Qualität, die auch ohne jede Sukzessionserscheinung erschaubar ist.

Digitized by Google

Denn das »sub specie quadam aeterni« gehört zum Wesen des echten Liebesaktes. Andererseits ist an diesem Beispiel klar zu sehen, daß die bloße faktische Dauer einer Gemeinschaft natürlich gar nicht beweist, daß Liebe das Band ist, das sie begründet. Auch eine Interessengemeinschaft oder Gewohnheit z. B. kann beliebig lange faktisch währen, ebenso lange – oder länger – wie eine faktische »Personenliebe«. Gleichwohl liegt es im Wesen der Interessengemeinschaft, d. h. bereits in dem Wesen solcher Intention und des in ihr erscheinenden Wertes, – nämlich des Nutzens – gegenüber der Liebe und den zu ihr gehörigen Werten, »flüchtig« zu sein. Ein sinnlich Angenehmes, das wir genießen, resp. das betreffende »Gut«, mag beliebig lang oder kurz (in der objektiven Zeit) dauern; und ebenso das faktische Fühlen dieses Angenehmen! Gleichwohl liegt es im Wesen dieses Wertes, daß er z. B. schon dem Werte der Gesundheit gegenüber, erst recht etwa dem Werte der »Erkenntnis« gegenüber, »als wechselnd« gegeben ist; und dies in jedem Akte seiner Erfassung.

Am deutlichsten wird dies bei den qualitativ grundverschiedenen Akten, in denen wir Werte fühlen, und den Werten dieser Erlebnisse.[1] So etwa gehört es zum Wesen der »Seligkeit« und ihres Gegensatzes, der »Verzweiflung«, daß sie im Wechsel von »Glück« und »Unglück« verharren und »dauern« – gleichgültig, wie lange sie objektiv währen mögen; zum Wesen von »Glück« und »Unglück«, daß sie im Wechsel von »Freuden« und »Leiden«, zum Wesen einer »Freude« und eines »Leides«[2], daß sie im Wechsel z. B. der (vitalen) »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, zum Wesen der »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, daß sie im Wechsel sinnlicher Wohl- und Schmerzzustände verharren und dauern. Hier liegt schon in der »Qualität« des betreffenden Gefühlserlebnisses auch die »Dauerhaftigkeit« wesensnotwendig inbegriffen; sie sind, wann immer, wem immer und wie lange immer sie faktisch gegeben sind, als »dauernd« oder »wechselnd« gegeben. Wir erleben in ihnen selbst, wo wir sie erleben – ohne auf die Erfahrung ihrer faktischen Dauer warten zu müssen –, eine bestimmte »Dauerhaftigkeit« und damit ein bestimmtes Maß von zeitlicher »Ausgebreitetheit« in der Seele und einer »Durchdrungenheit« der Person von ihnen, die zu ihrem Wesen gehört. Insofern also kommt diesem »Kriterium« der »Höhe« eines Wertes zweifellos eine Be-

1) Werterlebnisse und die Erlebniswerte dieser Erlebnisse von Werten sind natürlich zu scheiden.

2) Als phänomenologische Einheiten genommen.

Digitized by Google

deutung zu. Die niederſten Werte ſind zugleich die weſenhaft »flüchtigſten«, die höchſten zugleich die »ewigen« Werte. Und dies iſt ganz unabhängig z. B. von der empiriſchen »Abſtumpfbarkeit« alles bloß ſinnlichen Fühlens und ähnlichem, was nur zur pſychophyſiſchen Beſchaffenheit der beſonderen Träger des Fühlens gehört.

Ob aber dieſes »Kriterium« auch ein urſprüngliches Weſenskriterium für die Höhe der Werte iſt, iſt eine andere Frage.

2. Auch das iſt zweifellos, daß die Werte um ſo »höher« ſind, je weniger ſie »teilbar« ſind – d. h. zugleich, je weniger ſie bei der Teilnahme Mehrerer an ihnen »geteilt« werden müſſen. Die Tatſache, daß die Teilnahme Mehrerer z. B. an »materiellen« Gütern nur durch deren Teilung möglich iſt (ein Stück Tuch, ein Laib Brot uſw.), hat ihre letzte phänomenologiſche Baſis darin, daß die Werte des ſinnlich Angenehmen weſenhaft deutlich extenſiv[1] ſind und die ihnen entſprechenden Gefühlserlebniſſe am Körper lokaliſiert und gleichfalls extenſiv auftreten. So iſt das Angenehme des Süßen uſw. auf dem Zucker ausgebreitet und das entſprechende ſinnliche Gefühl auf der »Zunge«. Dieſe einfache phänomenologiſche Tatſache, die auf das Weſen dieſer Wertart und dieſes Gefühlszuſtandes geht, iſt es, die zur Folge hat, daß auch die materiellen »Güter« nur dadurch zur Verteilung kommen können, daß ſie ſelbſt geteilt werden und daß ihr Wert in einer wechſelnden Proportion zu ihrer dinglichen Größe ſteht – und zwar in demſelben Maße, als ſie noch ungeformt ſind, alſo »rein« materielle Güter ſind. So iſt z. B. ein Stück Tuch auch – ungefähr – das Doppelte wert wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet ſich hier noch nach der Größe ſeiner Träger. Dazu ſteht z. B. im äußerſten Gegenſatze das »Kunſtwerk«, das von Hauſe aus »unteilbar« iſt und von dem es kein »Stück« Kunſtwerk geben kann. Es iſt daher weſensgeſetzlich ausgeſchloſſen, daß derſelbe Wert von der Art des »ſinnlichen Angenehmen« ohne Teilung ſeines Trägers und damit ſeiner ſelbſt von einer Mehrheit von Weſen gefühlt – und genoſſen – werden kann. Darum liegt auch der »Intereſſenkonflikt« hinſichtlich des Strebens nach Realiſierung dieſer Werte ebenſo wie hinſichtlich ihres Genuſſes im Weſen dieſer Wertart – noch ganz abgeſehen von der vorhandenen Gütermenge (die nur für den ſozialen Wirtſchaftswert der materiellen Güter ins Gewicht fällt); d. h.

1) »Extenſiv« beſagt noch nicht »in räumlicher Ordnung«, geſchweige denn »meßbar«. So iſt ein Schmerz im Beine oder ein ſinnliches Gefühl ſeiner Natur nach lokaliſiert und extenſiv – darum aber durchaus nicht raumartig geordnet, geſchweige gar »im« Raume.

Digitized by Google

aber auch, es gehört zum Wesen dieser Werte, daß sie die Individuen, die sie fühlen, trennen und nicht vereinen.[1]

Anders verhalten sich hingegen — um den äußersten Gegensatz hierzu zuerst zu nennen — die Werte des »Heiligen«; desgleichen schon die Werte der »Erkenntnis«, des »Schönen« usw. und die ihnen entsprechenden geistigen Gefühle. Bei ihnen fehlt mit der Teilnahme an der Ausdehnung und mit der Teilbarkeit auch die Nötigung, daß ihre Träger geteilt werden, wenn sie von einer Mehrheit von Wesen gefühlt und erlebt werden sollen. Ein Werk geistiger Kultur kann gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in seinem Werte gefühlt und genossen werden. Denn es liegt im Wesen der Werte dieser Art (wie immer dieser Satz durch die Existenz der Träger dieser Werte und deren Stofflichkeit, durch die Begrenztheit des möglichen Zugangs zu diesen Trägern, z. B. Kaufen von Büchern, Unzugänglichkeit der materiellen Träger des Kunstwerks, scheinbar relativ wird), ohne jede Teilung und Verminderung schrankenlos mitteilbar zu sein. Nichts aber vereint die Wesen so unmittelbar und innig, wie die gemeinsame Anbetung und Verehrung des »Heiligen«, das seinem Wesen nach einen »materiellen« Träger — wenn auch nicht ein solches Symbol — ausschließt. Und hier an erster Stelle des »absolut« und »unendlich Heiligen«, der unendlichen heiligen Person — des »Göttlichen«. Dieser Wert — des »Göttlichen« — ist prinzipiell jedem Wesen zu »eigen«, eben da es der unteilbarste ist. Wie immer das faktisch als »heilig« in der Geschichte zur Geltung Gekommene (z. B. in den Religionskriegen und konfessionellen Streitigkeiten) die Menschen getrennt haben mag, so liegt es doch schon im Wesen der Intention auf das Heilige, daß sie eint und verbindet. Alle mögliche Trennung liegt hier nur in seinen Symbolen und Techniken — nicht in ihm selbst.

Aber so sicher es sich hier — wie diese Beispiele zeigen — um »Wesenszusammenhänge« handelt, so fraglich ist es doch, ob das Kriterium der Ausdehnung und Teilbarkeit das ursprünglichste Wesen von »höheren« und »niederen« Werten ausmacht.

3. Ich sage, daß der Wert von der Art b den Wert von der Art a »fundiere«, wenn ein bestimmter einzelner Wert a nur gegeben sein kann, sofern irgendein bestimmter Wert b bereits

1) Auch ein »Mitfühlen« ist bei dem Fühlen dieser Werte am meisten ausgeschlossen. Es ist nicht möglich, einen sinnlichen Genuß so mitzufühlen wie eine Freude, oder einen Schmerz (im strengen Sinne) wie ein Leid. Siehe hierzu meine Abhandlung »Zur Phänomenologie des Mitgefühls und von Liebe und Haß«, Niemeyer, 1913.

Digitized by Google

gegeben ist; und dies wesensgesetzlich! Dann ist aber der jeweilig »fundierende« Wert, d. h. hier der Wert b, auch jeweilig der »höhere« Wert. So ist der Wert des »Nützlichen« »fundiert« in dem Wert des »Angenehmen«. Denn das »Nützliche« ist der Wert dessen, was sich – ohne Schluß – schon in der unmittelbaren Anschauung als »Mittel« zu einem Angenehmen ausweist, z. B. der »Werkzeuge«. Ohne das Angenehme gäbe es kein »Nützliches«. Andererseits ist der Wert des Angenehmen – ich meine das Angenehme als Wert – wesensgesetzlich »fundiert« in einem vitalen Wert, z. B. der Gesundheit; das Fühlen eines Angenehmen (resp. sein Wert) aber im Werte des Fühlens des Lebewesens (z. B. seiner Frische, Kraft), das diesen Wert des Angenehmen durch sein sinnliches Fühlen erfaßt. Auch der rein vitale – subjektive – »Lebenswert« – unabhängig von allen geistigen Werten – erschöpft sich *nicht* in Gefühlen des Angenehmen, sondern *regiert* die Fülle der Qualitäten und die Größe der Werte »Angenehm«, die ein Wesen fühlt. Dieser Satz ist als Wesensgesetz ganz unabhängig von allen *induktiven* Erfahrungen, die z. B. über die Beziehungen von faktischer Gesundheit und faktischer Krankheit zu Lust- und Unlustgefühlen beim Menschen bestehen – daß z. B. viele Lungenkrankheiten, der Erstickungstod in einer bestimmten Phase, die Euphorie in der Paralyse usw. mit starken Lustgefühlen verbunden sind, oder daß die Ausreißung eines Nagels (trotz der Bedeutungslosigkeit der Existenz dieses Organes für den ganzen Lebensprozeß) größeren Schmerz verursacht, wie die Abtragung der Großhirnrinde, trotz ihrer Tödlichkeit, und analoge Tatsachen. Denn es ist *evident*, daß der Wert des Angenehmen des *kranken* Lebens dem Werte des Angenehmen des *gesunden* Lebens auch bei Gleichheit der Annehmlichkeit oder größerer Annehmlichkeit des kranken Lebens *untergeordnet* ist. Wer – auch der beliebig Unglückliche – würde den Paralytiker um seine Euphorie »beneiden«? Obengenannte Tatsachen zeigen nur, daß wir zwischen dem vitalen *Wohle* des ganzen Organismus (als Träger des Lebenswertes) und seiner Teile, z. B. Organe, Gewebe usw., zu unterscheiden haben (als Träger von Lebenswerten). Die Grenze des Lebenswertes nach unten oder der »Tod« hebt wesensgesetzlich auch den Wert des Angenehmen auf (resp. der ganzen Wertsphäre des »Angenehmen« und »Unangenehmen«). Es ist also *irgendein* »*positiver Lebenswert*« »fundierend« für diese Wertreihe.

So unabhängig nun aber auch die Wertreihe des *Edlen* und *Gemeinen* von der Wertreihe der eigentlich geistigen Werte (z. B. Erkenntnis, Schönheit usw.) ist, so ist doch auch diese Wertreihe noch

Digitized by Google

in jener letzteren »fundiert«. Denn nur sofern das Leben selbst (in aller seiner Ausgestaltung) Träger von Werten ist, die nach einer absolut objektiven Rangordnung der Werte eine bestimmte Höhe einnehmen, hat es ja faktisch diese Werte. Eine solche »Rangordnung« ist aber nur durch geistige Akte erfaßbar, die nicht selbst wieder vital bedingt sind. Daß beispielsweise der Mensch das Wertvollste aller Lebewesen ist, das wäre nur eine »anthropomorphe« Einbildung, wenn der Wert dieser Werterkenntnis mit allen geistigen Werten (und also auch dem Wert dieser Erkenntnis, »daß der Mensch das wertvollste Lebewesen ist«), auf »den Menschen relativ« wäre. Aber faktisch ist jener Satz unabhängig vom Menschen »für« den Menschen (das »für« im objektiven Sinne) »wahr«. Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das Leben schlechthin – abgesehen von der Differenzierung der vitalen Wertqualitäten untereinander – einen Wert. Wären die Werte »relativ« auf das Leben, so hätte das Leben selbst keinerlei Wert. Es wäre selbst ein wertindifferentes Sein.

Alle möglichen Werte aber sind »fundiert« auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden »Welt der Werte«. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie »in« ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen.

4. Als ein Kriterium der Werthöhe gilt auch die »Tiefe der Befriedigung«, welche schon ihr Fühlen begleitet. Aber sicher besteht ihre »Höhe« nicht in der »Tiefe der Befriedigung«. Gleichwohl ist es ein Wesenszusammenhang, daß der »höhere Wert« auch eine »tiefere Befriedigung« gibt.[1] Was hier »Befriedigung« genannt wird, hat mit Lust nichts zu tun, wie sehr auch »Lust« ihre Folge sein mag. »Befriedigung« ist ein Erfüllungserlebnis. Nur da, wo eine Intention auf einen Wert durch dessen Erscheinen erfüllt wird, stellt es sich ein. Ohne Annahme objektiver Werte gibt es keine »Befriedigung«. »Befriedigung« ist aber andererseits nicht notwendig an ein »Streben« gebunden. Sie ist von dem Erfüllungserlebnis, z. B. bei der Realisierung des Gewünschten oder bei dem Eintreten eines Erwarteten, noch verschieden, wie sehr dies auch Spezialfälle davon sind. Gerade im ruhigen Fühlen und dem vollen gefühlsmäßigen »Besitzen« eines positiv wertvollen Gutes ist sogar der reinste Fall der »Befriedigung« gegeben, d. h. da, wo alles »Streben« schweigt; auch

1) Eine Rückführung des höheren Wertes auf den Wert der tieferen Befriedigung hat mit Feinheit H. Cornelius versucht (s. Einleitung in die Philosophie).

Digitized by Google

muß nicht notwendig ein Streben *vorhergegangen* sein, *damit* Befriedigung eintrete. »Befriedigung« bereitet schon das bloße Erfassen von Werten, gleichgültig ob sie vorher in einem Streben oder Wollen als »zu realisierend« gegeben waren oder nicht. Von dem »Grade« der Befriedigung aber müssen wir die hier allein in Betracht kommende »*Tiefe*« unterscheiden. »Tiefer« als eine andere aber nennen wir eine Befriedigung im Fühlen eines Wertes dann, wenn ihr Dasein sich *unabhängig* erweist vom Fühlen des anderen Wertes und der *damit* verbundenen »Befriedigung«, diese aber abhängig von jener. Es ist z. B. ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügungen oder harmlose äußerliche Freuden (z. B. an einem Feste oder an einem Spaziergange) dann und *nur* dann voll »befriedigen«, wenn wir in der »zentraleren« Sphäre unseres Lebens — da wo es uns »ernst« ist — uns »befriedigt« fühlen. Nur gleichsam auf dem Hintergrund dieses tieferen *Befriedigtseins* ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichsten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte sofort ein »unbefriedigtes« rastloses Suchen nach *Genußwerten* tritt, so daß man geradezu schließen kann, daß jede der tausend Formen des praktischen Hedonismus immer ein Zeichen einer »Unbefriedigtheit« hinsichtlich der höheren Werte ist. Denn der Grad des *Suchens* nach Lust steht mit der Tiefe der Befriedigung an einem Gliede der Rangreihe in umgekehrtem Verhältnis.

Aber wie immer diese Kriterien für das Höhersein eines Wertes auf Wesenszusammenhängen beruhen mögen, den *letzten* Sinn dieses Höherseins vermögen sie nicht zu geben. Gibt es nicht noch ein tiefer liegendes Prinzip als die genannten, durch das wir den letzten Sinn dieses »Höherseins« zu erfassen vermögen? Und aus dem sich die bisher genannten Kriterien herleiten lassen?

5. Wie immer die »Objektivität« und die »Tatsachennatur« allen »Werten« zukommt und ihre Zusammenhänge *unabhängig* sind von der Realität und dem realen Zusammenhang der Güter, in denen sie wirklich sind, so besteht doch zwischen ihnen noch ein Unterschied, der auch mit Apriorität und Aposteriorität nichts zu tun hat: das ist die *Stufe der »Relativität* der Werte« oder auch ihr Verhältnis zu den »*absoluten* Werten«.[1]

1) Ein »relativer« Wert ist darum, weil er relativ ist, durchaus kein »subjektiver« Wert. Ein halluziniertes Körperding ist z. B. »relativ« auf ein In-

Digitized by Google

Der grundlegende gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Akt und Gegenstand bringt es mit sich, daß wir da auch keine objektive Existenz von Werten oder Wertarten voraussetzen dürfen (von wirklichen Gütern, die Werte dieser Art tragen, ganz abgesehen), wo sich nicht auch zum Erleben dieser Wertart zugehörige Akt- und Funktionsarten finden. Für ein nicht sinnlich fühlendes Wesen z. B. existiert auch kein Wert des Angenehmen. Wohl existiert für es der Tatbestand, »daß es sinnlich fühlende Wesen gibt«, und »daß sie die Werte des Angenehmen fühlen« – auch der Wert dieses Tatbestandes und seiner einzelnen Fälle. Aber der Wert des Angenehmen selbst besteht für ein so gedachtes Wesen nicht. Niemand wird von Gott z. B. zu denken wagen, er erlebe alle Werte des Angenehmen, die Tiere und Menschen erleben. In diesem Sinne sage ich, es sei der Wert des Angenehmen »relativ« auf »sinnlich-fühlende Wesen«; es sei z. B. auch die Wertreihe »edel und gemein« relativ auf »Lebewesen«. Dagegen sage ich, es seien absolute Werte diejenigen Werte, die für ein »reines« Fühlen (Vorziehen, Lieben), d. h. für ein von dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen unabhängiges Fühlen existieren. Solcher Art sind z. B die sittlichen Werte. Im reinen Fühlen vermögen wir – ohne die sinnlichen Gefühlsfunktionen, durch die wir selbst (oder Andere) Angenehmes genießen, zu vollziehen – das Fühlen dieser Werte wohl noch (und zwar gefühlsmäßig) zu »verstehen«; aber wir vermögen sie nicht selbst zu fühlen. So kann Gott die Schmerzen »verstehen«, ohne sie zu fühlen.

Eine so geartete Relativität des Seins der Wertarten selbst hat natürlich mit der ganz anderen Relativität der Güterarten, die jeweilige Träger einer solchen Wertart sind, nichts zu tun. Denn diese Güterarten sind ja außerdem noch relativ auf die besondere faktische Konstitution, d. h. die psychophysische Konstitution der betreffenden realen Wesen. Die Tatsachenreihen von der Art, daß z. B. dieselben Sachen, die für die einen Tiere Gifte sind, für andere Tiere Nahrung sind, oder daß für den pervertierten Trieb eines Art-

---

dividuum; gleichwohl ist dieser Gegenstand nicht »subjektiv«, wie es ein »Gefühl« ist; eine Gefühlshalluzination z. B. ist zugleich »subjektiv« und »relativ« auf das Individuum; ein wirkliches Gefühl aber ist »subjektiv«, aber nicht »relativ auf das Individuum« – auch wenn z. B. nur das Individuum Zugang zur Erkenntnis seiner Realität hat. Andererseits aber ist auch ein Spiegelbild – ohne relativ auf das Individuum zu sein – ein auf Spiegel und gespiegelten Gegenstand »relatives« physikalisches Phänomen.

Digitized by Google

gliedes das angenehm ist, was für das normale Glied der Art »unangenehm« und »peinlich« ist usw., bestimmen nur eine Relativität der Werte in Beziehung auf die jeweiligen Gütereinheiten; sie stellen aber durchaus keine Seinsrelativität der Werte selbst dar. Diese Relativität ist eine solche »zweiter Ordnung«, die mit jener Relativität »erster Ordnung« nichts zu tun hat. Man kann nun aber jene Relativität der Wertarten selbst durchaus nicht auf die Relativität der Güter (in Bezug auf die Wertarten) zurückführen. Sie ist davon wesensverschieden. Z. B. gibt es auch zwischen relativen Werten »apriorische« Zusammenhänge, nicht aber zwischen Gütern.[1]

In diesem Sinne der Worte »relativ« und »absolut« nun behaupte ich, daß es ein Wesenszusammenhang sei, daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Überlegung) als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind. Es gibt ganz unabhängig von »Urteil« und »Überlegung« ein unmittelbares Fühlen der »Relativität« eines Wertes, für welche die Variierbarkeit des relativen Wertes bei gleichzeitiger Konstanz des weniger »relativen« (handle es sich dabei um Variierung und Konstanz in Hinsicht auf »Dauer«, »Teilbarkeit«, »Tiefe der Befriedigung«) wohl eine Bestätigung, nicht aber ein Beweis ist. So hat der Wert einer Erkenntnis der Wahrheit oder die stille in sich ruhende Schönheit eines Kunstwerkes – ganz unabhängig von der Prüfung ihres Standhaltens – gegenüber der »Erfahrung des Lebens« – die uns vielleicht häufiger von den wahren absoluten Werten abführt, als sie uns ihnen zuführt – eine phänomenale Abgelöstheit von dem gleichzeitigen Gefühl unseres Lebens und erst recht unserer sinnlichen Zustände; so hat im echten reinen Liebesakt zu einer Person schon in seinem Erleben – ohne Prüfung seines Standhaltens in den Wechselfällen von Glück und Leid und inneren und äußeren Schicksalen des Lebens – der Wert dieser Person eine Abgelöstheit von allen gleichzeitig bestehenden, im Gefühl gegebenen Wertschichten unserer persönlichen Wertewelt, sofern wir sie noch an unsere Sinne und unsere Lebensgefühle gebunden erleben, so daß uns ganz unmittelbar in der Art der Wertgegebenheit auch die Gewähr (nicht etwa die »Folgerung«) aufgeht, daß hier ein absoluter Wert vorliegt. Es ist nicht das

1) Nur daß es für alle Werte auch »Güter« geben muß, ist ein absolut apriorischer Zusammenhang.

Digitized by Google

faktiſche Standhalten in der Erfahrung oder die Verallgemeinerungsfähigkeit des Urteils: »Dies iſt ein abſoluter Wert für alle Lebensmomente unſeres Lebens«, die uns jene Evidenz des abſoluten Wertes gibt; ſondern es iſt die gefühlte Abſolutheit ſeiner, die uns jetzt ſchon den Gedanken eines Aufgebens oder eines Verzichtes auf ihn zugunſten anderer Werte als »mögliche Schuld« und als »Abfall« von der eben erreichten Höhe unſerer Wertexiſtenz fühlen macht.

Während die »Relativität« der Werte auf Gütereinheiten (und damit auch auf unſere pſychophyſiſche Konſtitution) erſt durch Urteil und Schluß gefunden iſt – durch Vergleichung und Induktion –, iſt dieſe Relativität und Abſolutheit auch im Fühlen unmittelbar gegeben. Hier vermögen uns die Urteilsſphäre und die zu ihr gehörigen Akte des Vergleichens und der Induktion die unmittelbare Tatſache des im Fühlen des Wertes ſelbſt gegebenen »Relativſeins« oder »Abſolutſeins« ſeiner viel eher zu verſtecken als ſie aufzuklären. Es gibt eine Tiefe in uns, wo wir immer heimlich wiſſen, was es mit den von uns erlebten Werten hinſichtlich ihrer »Relativität« für eine Bewandtnis hat;[1] wie immer wir ſie uns auch durch Urteil, Vergleich und Induktion zu verſtecken ſuchen mögen.

Das Weſensmerkmal (als urſprünglichſtes) iſt alſo für den »höheren Wert«, daß er der weniger »relative«, für den »höchſten« Wert, daß er der »abſolute« Wert iſt. Die anderen Weſenszuſammenhänge ſind auf dieſen gegründet.

4. Aprioriſche Beziehungen zwiſchen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte.

Was wir an erſter Stelle von einer Ethik zu fordern haben, das iſt, die in dem Weſen der Werte gegründete Ordnung nach »höher« und »niedriger« – ſoweit ſie unabhängig iſt von allen möglichen poſitiven Güter- und Zweckſyſtemen – nun auch feſtzuſtellen. Dies kann nicht an dieſer Stelle unſere Aufgabe ſein. Hier genüge es, die Arten aprioriſcher Ordnungen von Werten näher zu kennzeichnen.

Wir finden hier aber zwei Ordnungen, von denen die eine die Höhe der Werte nach ihren weſenhaften Trägern beſtimmt

1) »Skeptiker«, »Anthropologiſt«, iſt in der Theorie immer nur der, der fühlt, daß er ſo recht und eigentlich nichts »weiß« – im Gegenſatze z.B. zu Sokrates, der weiß und es auch fühlt, er wiſſe, »daß er nichts weiß«; in der Moral aber der, der (heimlich) fühlt, daß »ſeine Werte keine abſoluten Werte ſind« – im Gegenſatze zu dem Worte Jeſu »Niemand iſt gut«, bei dem er im Fühlen des »abſoluten« Wertes fühlt, daß Niemand ſein Träger iſt – außer Gott.

Digitized by Google

im Range geordnet enthält; wogegen die andere Ordnung eine rein materiale Ordnung ist, insofern sie zwischen den letzten Einheiten der Wertqualitätenreihen – die wir »Wertmodalitäten« nennen wollen – stattfindet. Hier ist zunächst von der ersten dieser Ordnungen die Rede. Sie kann gegenüber der zweiten auch – relativ – »formal« heißen.

Ich gebe zunächst einen kurzen Überblick über die wesenhaften Träger von Werten.

a) Person- und Sachwerte.

Unter »Personwerten« verstehen wir hier alle Werte, die der Person selbst unmittelbar zukommen. Unter Sachwerten aber alle Werte von Wertdingen, wie sie die »Güter« darstellen. Unter den »Gütern« kann es dann wieder materielle Güter (Genußgüter und Nutzgüter), vital wertvolle Güter (wie z. B. alle Wirtschaftsgüter) und »geistige Güter«, wie z. B. Wissenschaft und Kunst usw., d. h. die eigentlichen »Kulturgüter« geben. Dagegen gehören zu den Personwerten 1. die Werte der Person »selbst« und 2. die Tugendwerte. In diesem Sinne sind nun Personwerte ihrem Wesen nach höhere Werte wie Sachwerte.

b) Eigen- und Fremdwerte.

Die Einteilung der Werte in »Eigen- und Fremdwerte« hat mit jener von Person- und Sachwerten nichts zu tun. Eigenwerte und Fremdwerte können ja wiederum »Person-« und »Sachwerte« sein; desgleichen »Aktwerte«, »Funktionswerte« und »Zustandswerte«. Fremdwerte und Eigenwerte sind an Höhe gleich.[1] Dagegen ist es fraglich (und soll hier, wo wir ja nur die Arten der apriorischen Beziehungen, nicht aber sie selbst auseinandersetzen, nicht weiter untersucht werden), ob nicht schon das Erfassen eines »Fremdwertes« einen höheren Wert hat, als das Erfassen eines »Eigenwertes«; sicher aber ist es, daß die Akte der Realisierung eines Fremdwertes höherwertig sind, als jene der Realisierung eines Eigenwertes.

c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte.

Träger von Werten sind weiterhin die Akte (z. B. Erkenntnisakte, Akte von Liebe und Haß, Willensakte), die Funktionen (z. B. Hören, Sehen, Fühlen usw.), sodann die Antwortsreaktionen,

1) Es ist ein richtiger Beweis, den Eduard v. Hartmann gibt (s. »Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins«), daß Fremdwerte für höher als Eigenwerte nur gelten können, wenn der Pessimismus gilt (im ontologischen Sinne), d. h. wenn das Sein selbst ein Unwert ist. Huldigten wir dieser (falschen) pessimistischen Voraussetzung, so würden wir ihm zustimmen.

Digitized by Google

wie »Sich freuen über etwas«, darunter die Reaktionen gegen andere Menſchen, wie Mitfühlen, Rache uſw., die den »ſpontanen Akten« gegenüberſtehen. Sie ſind alle den Perſonwerten an Wert untergeordnet. Aber auch zwiſchen ihren Werten gibt es aprioriſche Beziehungen hinſichtlich ihrer Werthöhe. So ſind die Aktwerte — an ſich — höher wie die Funktionswerte und beide höher als die bloßen »Antwortsreaktionen«, die ſpontanen Verhaltungsweiſen aber höher als die reaktiven.

d) Geſinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte.

Analog ſind die Geſinnungswerte und Handlungswerte (die beide noch »ſittliche« Werte ſind im Unterſchiede von den »Erfolgswerten«), ſowie die dazwiſchenliegenden Wertträger, wie »Abſicht«, »Vorſatz«, »Entſchluß«, »Ausführung«, Träger von Werten, die (unangeſehen ihres beſonderen Gehalts) in einer beſtimmten Höhenordnung ſtehen. Auch dieſe ſei hier nicht entwickelt.

e) Intentionswerte und Zuſtandswerte.

Alle Werte von intentionalen Erlebniſſen ſind gleichfalls an ſich höher, als die Werte von bloß zuſtändlichen Erlebniſſen, z. B. den ſinnlichen und leiblichen Gefühlszuſtänden. Die Erlebniswerte entſprechen hierbei ihrer Höhe nach der Höhe der erlebten Werte.

f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte.

Träger von Werten ſind innerhalb aller Verbindungen von Perſonen einmal die Perſonen ſelbſt, ſodann die Form, in der ſie verbunden ſind, drittens die Beziehung, die ihnen innerhalb dieſer Form als erlebt gegeben iſt. So haben wir z. B. bei einer Freundſchaft oder der Ehe einmal die Perſonen als »Fundamente« dieſes Ganzen, zweitens die »Form« der Verbindung, endlich die (erlebte) »Beziehung« der Perſonen innerhalb dieſer Form zu unterſcheiden; ſo iſt etwa der Wert der Eheform, die hiſtoriſch ganz unabhängig von den beſonderen Beziehungserlebniſſen und ihrem Werte wechſelt (alſo von »guten« und »ſchlechten« Ehen, die in allen »Formen« möglich ſind) zu ſcheiden von dem Wert der Beziehung, die innerhalb dieſer Form zwiſchen den Perſonen beſteht. Aber auch die Beziehung ſelbſt iſt ein beſonderer Wertträger, deſſen Wert nicht in den Werten der Fundamente und der Form aufgeht. Es iſt aber nun alle »Gemeinſchaft« als ſittlicher Wertträger von einem aprioriſchen Wertverhältnis zwiſchen dieſen Wertarten beherrſcht. Wir unterlaſſen es, dasſelbe an dieſer Stelle auszuſprechen.

Digitized by Google

g) Individual- und Kollektivwerte.

Nichts mit den ebengenannten Trägern von Werten, aber auch nichts mit dem Gegenſatz von »Eigen-« und »Fremdwerten« hat die Scheidung von »Individual-« und »Kollektivwerten« zu tun. Bin ich auf Eigenwerte gerichtet, ſo können dies wiederum Individual- oder Kollektivwerte ſein, etwa Werte, die mir »als Mitglied« oder als »Repräſentant« eines »Standes«, eines »Berufes«, einer »Klaſſe« – oder als Werte meiner Individualität zu eigen ſind. Und ebenſo, wenn ich auf die Werte Anderer gerichtet bin.[1] Mit dem Gegenſatz der »Fundament-«, »Form-« und »Beziehungswerte« fällt aber der Unterſchied von Individual- und Kollektivwerten ebenſowenig zuſammen. Jene ſind Trägerunterſchiede von Werten, die in dem Ganzen einer erlebten »Gemeinſchaft« liegen, wobei wir unter »Gemeinſchaft« nur ein von allen ihren »Gliedern« erlebtes Ganzes, nicht aber eine nur faktiſch beſtehende, (mehr oder weniger) künſtliche und gedachte Einheit bloß objektiv aufeinanderwirkender Elemente verſtehen, welch letztere Einheit eine »Geſellſchaft« iſt. »Kollektivwerte« ſind nun aber ſtets »Geſellſchaftswerte«, und ihre Träger bilden nicht erlebte »Ganze«, ſondern Mehrheiten einer begrifflichen Klaſſe. »Gemeinſchaften« können aber gegenüber einem »Kollektivum« wieder »Individuen« darſtellen, z. B. eine individuelle Ehe, Familie, Gemeinde, Volk uſw. gegenüber einer Geſamtheit der Ehen, Familien, eines Landes oder der Geſamtheit der Völker uſw.

Auch zwiſchen Individual- und Kollektivwerten überhaupt finden ſich aprioriſche Wertbeziehungen.

h) Selbſtwerte und Konſekutivwerte.

Unter den Werten gibt es ſolche, die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren, und ſolche, zu deren Weſen eine phänomenale (anſchaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die ſie aufhören, »Werte« zu ſein. Ich nenne die erſteren »Selbſtwerte«, die letzteren »Konſekutivwerte«. Beachten wir aber wohl: alle Dinge, die ſich nur als »Mittel« darſtellen zur kauſalen Hervorbringung von Gütern, desgleichen alle

1) So iſt z. B. die Liebe (im chriſtlichen Sinne) durchaus Individualliebe, ſowohl als Selbſtliebe wie als Fremdliebe, als welche ſie »Nächſtenliebe« heißt; nicht aber die Liebe zu jemand als Glied z. B. des Arbeiterſtandes oder ſonſt als »Vertreter« oder »Repräſentant« eines Kollektivums. »Soziale Geſinnung« für den Arbeiterſtand hat mit »Nächſtenliebe« nichts zu tun; die letztere geht wohl auch auf den »Arbeiter«, aber lediglich als menſchliches Individuum.

Digitized by Google

bloßen Wertſymbole (ſofern ſie nur dies ſind) haben darum überhaupt keine unmittelbaren oder phänomenalen Werte, oder ſind keine ſelbſtändigen Wertträger. Denn der ſog. Wert des bloßen »Mittels«, der einer Sache zugebilligt wird (in Form eines »Urteils«[1]), kommt ihr dann erſt vermöge eines ſchließenden Denkaktes (oder einer Aſſoziation) zu, durch den ſie ſich als »Mittel« darſtellt. Desgleichen haben bloße Symbole für Werte (wie z. B. das Papiergeld) an ſich keinerlei phänomenalen Wert. Nicht alſo dieſe Werte »von Mitteln« und dieſe »Wertſymbole« nennen wir Konſekutivwerte. Die »Konſekutivwerte« ſind noch phänomenale Werttatſachen. Z. B. iſt ein echt konſekutiver Wert jede Art von »Werkzeugswert«. Denn im Werte des Werkzeugs iſt immer wahrhaft ein Wert anſchaulich, der zwar einen »Hinweis« auf den Wert einer durch das Werkzeug hervorzubringenden Sache einſchließt, der aber phänomenal »gegeben« – ſchon vor dem Werte des Produktes ſelbſt – und nicht erſt erſchloſſen iſt aus dem gegebenen Werte des Produktes. Wir müſſen daher den Wert, den etwas »als Mittel hat« oder »haben kann«, völlig ſcheiden von dem Wert, der den Mitteln, ſofern ſie anſchaulich »als Mittel« gegeben ſind, ſelbſt zukommt, und der ſeinen Trägern anhaftet, ganz unabhängig davon, ob ſie als Mittel tatſächlich gebraucht werden oder nicht, und in welchem Maße. In dieſem Sinne ſind alle ſpezifiſch »techniſchen Werte« auch echte Konſekutivwerte. Unter ihnen ſtellt das »Nützliche« den (echten) Konſekutivwert in Bezug auf den Selbſtwert des Angenehmen dar. Aber auch die höheren Werte zerfallen in Selbſtwerte und techniſche Werte; und es gibt für jede Art der höheren Werte wieder ein beſonderes Bereich techniſcher Werte. (Siehe hierzu das folgende Kapitel.)

Eine zweite Grundart von Konſekutivwerten (neben den »techniſchen« Werten) ſind die »Symbolwerte«. Sie ſind nicht etwa dasſelbe wie die puren »Wertſymbole«, die überhaupt keine – phänomenalen – Wertträger ſind. Ein echter Symbolwert iſt z. B. die »Fahne« eines Regiments, in der gleichzeitig die Ehre und die Würde des Regiments ſymboliſch konzentriert iſt, die aber eben hierdurch auch ſelber einen phänomenalen Wert hat, der mit ihrem Wert als Tuch uſw. gar nichts zu tun hat.[2] In dieſem Sinne ſind auch alle »ſakramentalen Dinge« echte Symbolwerte (die »res sacrae«), nicht bloß Wertſymbole. Ihre ſpezifiſche ſymboliſche

1) Nicht einer Beurteilung, die gegebene Werte vorausſetzt.
2) Ebenſo des »Königs Rock«, der »Talar des Prieſters« uſw.

Digitized by Google

Funktion, auf ein Heiliges (bestimmter Art) hinzudeuten, wird hier wieder Träger einer besonderen Wertart (unabhängig von den symbolisierten Dingen); eben dies erhebt sie über bloße »Symbole für Werte«.

Auch zwischen den Selbstwerten und Konsekutivwerten gibt es aprioriſche Beziehungen in Hinsicht auf ihr Höher- und Niedriger-Sein.

Dagegen dienen die Wertsymbole bloß einer (immer nur künstlichen) Quantifizierung der Werte und dadurch ihrer Messung nach größer und kleiner, ein Unterschied, der mit der Werthöhe nichts zu tun hat.[1] Doch lassen wir das Problem der Messung von Werten, und damit auch die Frage, wie man von einer »Glückssumme« und dergleichen reden kann, hier auf sich beruhen.

5. Aprioriſche Rangbeziehungen zwiſchen den Wertmodalitäten.

Die wichtigsten und grundlegendsten aller aprioriſchen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwiſchen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht. Ihr Tatbestand ist es, der zugleich die schärfste Widerlegung von Kants Formalismus darstellt. Die letzte und höchste Einteilung der Wertqualitäten, die für diese Wesensbeziehungen vorausgesetzt sind, muß von allen faktisch vorkommenden Gütern und allen besonderen Organisationen wertefühlender Naturen ebenso unabhängig sein, wie die zwiſchen den Modalitäten bestehende Rangordnung.

Nicht um diese Qualitätensysteme und ihre Vorzugsgesetze eingehend zu entwickeln und zu begründen, sondern nur als Beispiel für die Art aprioriſcher Rangordnung zwiſchen den Werten sei das Folgende hervorgehoben.

---

1) Werte sind als pure Qualitäten unmeßbar. Sie sind es ebenso wie die puren Farben- und Tonphänomene, die ja auch erst durch ihre Träger und deren Quantität (durch die Vermittlung der Phänomene von Licht und Schall, sowie ihr Verhältnis zur Ausdehnung und zur Räumlichkeit) indirekt meßbar werden. Gleichwohl können Werte derselben Modalität indirekt meßbar gemacht werden, indem ihre Träger gemessen werden, und zwar so, daß die Größeneinheit ihrer, die eine eben merkliche Wertverschiedenheit setzt, als Maßeinheit benutzt und mit einem bestimmten Wertsymbol bezeichnet wird. Indem diese Symbole dann gezählt und zahlenmäßig behandelt werden, entsteht eine indirekte Wertmessung.

Digitized by Google

1. Als eine scharf abgegrenzte Modalität hebt sich zunächst die Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen heraus; (schon Aristoteles führt sie in seiner Dreiteilung des ἡδύ, χρήσιμον und des καλόν auf). Ihr entspricht die Funktion des sinnlichen Fühlens (mit seinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererseits entsprechen ihr die Gefühlszustände der »Empfindungsgefühle«, sinnliche Lust und Schmerz. Es gibt in ihr (wie in jeder Modalität) also einen Sachwert, einen Funktionswert und einen Zustandswert. Die gesamte Wertreihe ist »relativ« auf das Wesen einer sinnlichen Natur überhaupt; aber sie ist durchaus nicht relativ auf eine bestimmte Organisation eines solchen, z. B. des Menschen; und auch nicht relativ auf die bestimmten Dinge und Vorgänge der realen Welt, die für ein Wesen bestimmter Organisation »angenehm« oder »unangenehm« sind. Mag derselbe Vorgang für einen Menschen angenehm sein, der für einen anderen unangenehm ist (resp. für verschiedene Tiere), so ist doch der Unterschied der Werte angenehm — unangenehm selbst ein absoluter Unterschied, der vor der Kenntnis dieser Dinge klar ist.

Auch daß das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird (ceteris paribus), ist kein Satz, der auf Beobachtung und Induktion beruht; er liegt im Wesen dieser Werte und im Wesen des sinnlichen Fühlens. Würde uns z. B. ein Reisender, ein Historiker, oder ein Zoologe eine Menschen- und Tierart beschreiben, bei der das Gegenteil der Fall wäre, so würden wir dem »a priori« keinen Glauben schenken und zu schenken brauchen. Wir würden sagen: »Dies ist ausgeschlossen; diese Wesen fühlen höchstens andere Dinge als angenehm und unangenehm wie wir; oder aber, sie ziehen nicht Unangenehmes dem Angenehmen vor, sondern es muß für sie ein (uns vielleicht unbekannter) Wert einer Modalität bestehen, die »höher« ist als die Modalität dieser Stufe, und indem sie diesen Wert »vorziehen«, nehmen sie nur das Unangenehme »auf sich«; oder es liegt eine Perversion der Begierden vor, vermöge deren sie lebensschädliche Dinge »als angenehm« erleben usw. Wie alle diese Zusammenhänge ist eben auch der, den unser Satz ausspricht, gleichzeitig ein Verständnisgesetz für fremde Lebensäußerungen und konkrete, z. B. historische Wertschätzungen (ja selbst der eigenen z. B. in der Erinnerung); und er ist daher bei allen Beobachtungen und Induktionen bereits vorausgesetzt. Er ist z. B. aller ethnologischen Erfahrung gegenüber »a priori«.

Auch kann diesen Satz und seinen Tatbestand keine entwicklungstheoretische Betrachtung weiter »erklären«. Es hat z. B. keinen

Digitized by Google

Sinn zu sagen, diese Werte (und ihr Vorzugsgesetz) seien »entstanden« als Anzeichen von Bewegungskombinationen, die sich für das Individuum oder die Art als zweckmäßig erwiesen haben. Denn was so erklärt werden kann, das ist immer nur die Bindung des begleitenden Gefühlszustandes an bestimmte, auf Dinge gehende Handlungsimpulse – niemals die Werte selbst und ihr Vorzugsgesetz. Dieses selbst gilt unabhängig von allen Organisationen.

Den Selbstwerten des Angenehmen und Unangenehmen entsprechen besondere Gruppen von konsekutiven Werten (technischen Werten und Symbolwerten), auf die hier nicht näher einzugehen ist.[1]

2. Als eine zweite Wertmodalität hebt sich der Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens heraus. Die Sachwerte dieser Modalität – sofern sie Selbstwerte sind – sind alle jene Qualitäten, die von dem Gegensatz des »Edlen« und »Gemeinen« (oder auch des »Guten« in der besonderen Prägnanz des Ausdruckes, in der es dem »Tüchtigen« gleichsteht, und nicht dem »Bösen«, sondern dem »Schlechten« entgegengesetzt ist) umspannt sind.[2] Als konsekutive Werte (technische und Symbolwerte) entsprechen diesen Werten alle jene Werte, die in der Bedeutungssphäre des »Wohles« oder der »Wohlfahrt« gelegen sind[3], und die dem Edlen und Unedlen untergeordnet sind; als Zustände gehören dazu alle Modi des Lebensgefühls (z. B. das Gefühl des »aufsteigenden« und des »niedergehenden« Lebens, das Gesundheits- und Krankheitsgefühl, das Alters- und Todesgefühl, Gefühle wie »matt«, »kraftvoll« usw.); als gefühlsmäßige Antwortsreaktionen z. B. das Sichfreuen und Betrüben (einer gewissen Art); als triebhafte Antwortsreaktionen »Mut« und »Angst«, Racheimpuls, Zorn usw. Der ungemeine Reichtum dieser Wertqualitäten und ihrer Korrelate kann hier nicht einmal angedeutet werden.

---

1) Sie sind zum Teil technische Werte für die Herstellung angenehmer Dinge und einen sich dann im Begriffe des »Nützlichen« (»Zivilisationswerte«), zum Teil für den Genuß solcher und heißen dann Luxuswerte.

2) »Edel« und sein Gegensatz wird auch sprachlich ja vor allem auf Lebenswerte angewandt (»edles Roß«, »edler Baum«, »edle Rasse«, »Adel« usw.).

3) »Wohl« und »Wohlfahrt« fallen also durchaus nicht mit den Lebenswerten überhaupt zusammen; der Wert der Wohlfahrt bestimmt sich vielmehr selbst danach, wieweit das Individuum oder die Gemeinschaft edel oder gemein sind, die sich wohl (oder übel) befinden. Andererseits ist das »Wohl« als Lebenswert der bloßen »Nützlichkeit« (und dem Angenehmen) überlegen; die Wohlfahrt einer Gemeinschaft z. B. der Summe ihrer Interessen (als Gesellschaft).

Digitized by Google

Die vitalen Werte sind eine völlig selbständige Wertmodalität und können weder auf Werte des Angenehmen und Nützlichen noch auf geistige Werte irgendwie »zurückgeführt« werden. Die Verkennung dieser Tatsache halten wir für ein Grundgebrechen der bisherigen ethischen Lehren. Auch Kant setzt stillschweigend voraus, daß sie sich auf bloß hedonische Werte zurückführen lassen, indem er meint, alle Werte in gut – böse und angenehm – unangenehm aufteilen zu können.[1] Nun gilt das aber nicht einmal für die »Wohlfahrtswerte«, geschweige für den vitalen Selbstwert des Edlen.

Der letzte Grund für diese Nichtbeachtung der Eigenart dieser Modalität ist aber die Verkennung der Tatsache, daß »Leben« eine echte Wesenheit ist, nicht ein »empirischer Gattungsbegriff«, der nur die »gemeinsamen Merkmale« aller irdischen Organismen in eins faßte. Doch kann hier darauf nicht eingegangen werden.

3. Von den Lebenswerten scheidet sich als eine neue modale Einheit ab der Wertbereich der »geistigen Werte«. Sie tragen schon in der Art ihrer Gegebenheit eine eigentümliche Abgelöstheit und Unabhängigkeit gegenüber der gesamten Leib- und Umweltsphäre in sich und geben sich als Einheit auch darin kund, daß die klare Evidenz besteht, Lebenswerte für sie opfern zu »sollen«. Die Akte und Funktionen, in denen wir sie erfassen, sind Funktionen des geistigen Fühlens und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens, die sich von den gleichnamigen vitalen Funktionen und Akten sowohl rein phänomenologisch als auch durch ihre Eigengesetzmäßigkeit abheben (die auf irgendeine noch »biologische« Gesetzmäßigkeit unreduzierbar ist). Diese Werte sind nach ihren Hauptarten: 1. die Werte von »schön« und »häßlich« und der gesamte Bereich der rein ästhetischen Werte; 2. die Werte des »Rechten« und »Unrechten«, Gegenstände, die noch »Werte« sind und völlig verschieden vom »Richtigen« und »Unrichtigen«, d. h. einem Gesetze Gemäßen; und welche die letzte phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, als welche von der Idee des »Gesetzes« und der Idee des Staates und der in ihm begründeten Idee der Lebensgemeinschaft unabhängig ist (erst recht von aller positiven Gesetzgebung);[2] 3. die Werte der »reinen Wahrheitserkenntnis«,

1) Siehe z. B. Kr. d. pr. V., I. T., I. Bd., II. Hptst. Die Hedonisten und Utilisten machen den Fehler, diese Wertmodalität auf das Angenehme und Nützliche zurückführen zu wollen; die Rationalisten meist (wie Kant) – ebenso irrig – auf die geistigen (und besonders die rationalen) Werte.

2) Das »Gesetz« ist lediglich ein Konsekutivwert für den Selbstwert der Rechtsordnung«; das positive Gesetz (eines Staates z. B.) aber der Konsekutiv-

Digitized by Google

wie sie (im Unterschiede von der durch den Zweck der Beherrschung der Erscheinungen mit geleiteten positiven »Wissenschaft«) die Philosophie zu realisieren sucht.[1] Die »Wissenschaftswerte« sind daher zu den Erkenntniswerten konsekutiv. Die konsekutiven (technischen und Symbolwerte) für die geistigen Werte überhaupt sind die sogenannten »Kulturwerte«, die ihrer Natur nach bereits zu der Güterwertsphäre gehören (z. B. Kunstschätze, wissenschaftliche Institutionen, positive Gesetzgebung usw.). Als zuständliche Korrelate haben diese Werte die Reihe derjenigen Gefühle, die wie z. B. geistige Freude und Trauer (im Unterschiede zu noch vitalem »Froh«- und »Unfrohsein«) das phänomenale Charakteristikum haben, daß sie nicht erst dadurch am »Ich« als dessen Zustände erscheinen, daß »zunächst« der Leib als Leib dieser Person zur Gegebenheit kommt, sondern daß sie unvermittelt durch diese Gegebenheit überhaupt in die Erscheinung treten.[2] Auch variieren sie unabhängig vom Wechsel der Zustände der vitalen Gefühlssphäre (und natürlich erst recht der sinnlichen Gefühlszustände); nämlich unmittelbar abhängig von der Variation der Werte der Gegenstände selbst nach eigenen Gesetzen.

Endlich gehören zu ihnen besondere Antwortsreaktionen wie »Gefallen« und »Mißfallen«, »Billigen« und »Mißbilligen«, »Achtung« und »Mißachtung«, »Vergeltungsstreben« (im Unterschiede zum vitalen Racheimpuls), »geistige Sympathie«, wie sie z. B. Freundschaft begründet usw.

4. Als letzte Wertmodalität endlich tritt scharf abgegrenzt von den bisher genannten hervor jene des Heiligen und Unheiligen, die wiederum eine nicht weiter definierbare Einheit gewisser Wertqualitäten ausmacht. Gleichwohl haben sie insbesondere eine sehr bestimmte Bedingung ihrer Gegebenheit: Sie erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als »absolute Gegenstände« gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht etwa eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der »absoluten Sphäre«. Wiederum ist diese Wertmodalität ganz unabhängig von dem, was

---

wert für die für ihn gültige (objektive) »Rechtsordnung«, die Gesetzgeber und Richter gemeinsam zu realisieren haben.

1) Wir sprechen vom Wert der »Erkenntnis«, nicht etwa von dem der Wahrheit selbst. »Wahrheit« gehört überhaupt nicht unter die Werte; doch können die Gründe hiefür hier nicht aufgewiesen werden.

2) Siehe hierzu die eingehende Begründung im II. Teile dieser Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

Digitized by Google

zu verſchiedenen Zeiten und bei verſchiedenen Völkern an Dingen, Kräften, realen Perſonen, Inſtitutionen uſw. als »heilig« gegolten hat (von fetiſchiſtiſchen Vorſtellungen bis zum reinſten Gottesbegriff). Das ſind Fragen des jeweiligen poſitiven Güterbeſtandes in dieſer Wertſphäre, die nicht in die aprioriſche Wertlehre und Lehre von der Rangordnung der Werte gehören.[1] In Hinſicht auf die Werte des Heiligen ſind nun aber alle anderen Werte gleichzeitig als Symbole für dieſe Werte gegeben.

Als Zuſtände entſprechen dieſer Wertreihe die Gefühle der »Seligkeit« und »Verzweiflung«, die vom »Glück« und »Unglück« ganz unabhängig da ſind und auch unabhängig von ihm bleiben und wechſeln, und welche »Nähe« und »Ferne« vom Heiligen im Erleben gleichſam abmeſſen.

Spezifiſche Antwortsreaktionen auf dieſe Wertmodalität ſind »Glaube« und »Unglaube«, »Ehrfurcht«, »Anbetung« und analoge Haltungen.

Dagegen iſt der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen urſprünglich erfaſſen, der Akt einer beſtimmten Art von Liebe (deren Wertrichtung allen Bildvorſtellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenſtänden vorhergeht und ſie beſtimmt), zu deſſen Weſen es aber gehört, auf Perſonen, d. h. auf etwas von perſonaler Seinsform zu gehen, gleichgültig, was das für ein Inhalt iſt, und welcher »Begriff« von Perſonen dabei vorhanden iſt. Der Selbſtwert in der Sphäre der Werte »heilig« iſt daher weſensgeſetzmäßig ein »Perſonwert«.

Konſekutive Werte für die heiligen Perſonwerte (ſowohl techniſche als Symbolwerte) ſind die teils im Kulte, teils in den Sakramenten gegebenen Wertdinge und Verehrungsformen. Sie ſind wahre »Symbolwerte«, nicht etwa bloße »Wertſymbole«.

Wie ſich dieſe Grundwerte mit den Ideen von Perſon und Gemeinſchaft verknüpfen und »reine Perſontypen« wie Heiliger, Genius, Held, führender Geiſt, Künſtler des Genuſſes und deren zugehörige techniſche Berufe (z. B. Prieſter uſw.), ſowie die reinen Typen der Gemeinſchaftsarten, wie Liebesgemeinſchaft (und ihre techniſche Form, die Kirche), Rechtsgemeinſchaft und Kulturgemeinſchaft, Lebensgemeinſchaft (und ihre techniſche Form, der Staat), endlich die bloßen Formen der

1) So iſt z. B. der Eid eine Behauptung und ein Verſprechen im Hinblick auf den Wert des Heiligen, gleichgültig, was für den betreffenden Menſchen heilig iſt und wobei ſie ſchwören.

Digitized by Google

sog. »Gesellschaft« aus sich gewinnen lassen, sei hier – wo wir uns nur an das Elementarste halten – nicht weiter entwickelt.

Auch diese Wertmodalitäten – sage ich – stehen nun in einer apriorischen Rangordnung, die den ihnen angehörigen Qualitätenreihen vorhergeht, und die für Güter so beschaffener Werte darum gilt, weil sie für die Werte der Güter gilt. Die Werte des Edlen und Gemeinen sind eine höhere Wertreihe als die des Angenehmen und Unangenehmen; die geistigen Werte eine höhere Wertreihe als die vitalen Werte, die Werte des Heiligen eine höhere Wertreihe als die geistigen Werte.

Doch sei auf die nähere Begründung dieser Sätze hier nicht eingegangen.

III.

Materiale Ethik und Erfolgsethik.

Ein anderer der Wesenszusammenhänge, die wir an die Spitze der Untersuchung stellten, ist nach Kant der Satz: es könne nur eine formale Ethik den Wert von Gut und Böse in die Gesinnung verlegen; und es müsse jede materiale Ethik notwendig auch »Erfolgsethik« sein, d. h. eine Ethik, die den Wert der Person und des Willensaktes, ja alles übrigen Verhaltens überhaupt von der Erfahrung über die praktischen Folgen abhängig machte, welche deren Wirken in der realen Welt besitzt. Nun ist ohne allen Zweifel daran festzuhalten, daß alle Erfolge des sittlichen Handelns für den sittlichen Wert der Personen, Akte, Handlungen vollständig gleichgültig sind. Jeder Versuch also, den Begriff der »Gesinnung« als einen bloßen Hilfsbegriff einzuführen, durch den bloß eine »konstante Disposition« zu bestimmten Arten positiver oder negativer Handlungserfolge bezeichnet würde, ihren Wert also als einen bloßen Dispositionswert zu betrachten, scheitert an der eindeutigen Klarheit des sittlichen Gefühls und des auf seine Inhalte gegründeten sittlichen Urteils. Die sittliche Relevanz eines praktischen Verhaltens von einer Berechnung der auf Grund der realen Verhältnisse und deren Kausalzusammenhang wahrscheinlichen Folgen abhängig zu machen, ist prinzipiell ein widersinniges Verhalten. Auch »Gesinnung« muß daher, soll sie überhaupt einen sittlichen Wert besitzen, sich als ein aufzeigbarer Tatbestand in der Bildungsweise eines Willensaktes unmittelbar aufweisen lassen. Daß es dann außerdem noch Dispositionen »für« eine Gesinnung geben mag, ist eine ganz andere Frage. Was ist es nun, was Kant unter »Gesinnung« eigentlich versteht? Kant

Digitized by Google

unterscheidet zunächst mit Recht die »Gesinnung« von der »Absicht«. Nicht die Absicht, sagt er ausdrücklich, im Unterschiede zum Erfolge ist der ursprüngliche Träger von sittlich gut und böse, sondern die »Gesinnung«, »in der die Absicht gesetzt wird«. Sie sei also die bloße »Form der Setzung einer Absicht«. Eben das schließe aus, daß sie selbst noch eine »Materie« habe, wie eine solche der Absicht zweifellos zukommt. Da weiterhin alle Materie des Wollens und Strebens nach Kant notwendig in der Beziehung des Gewollten auf unseren sinnlichen Lustzustand beruht, und solche Lust sich in ihrer erstmaligen Gegebenheit immer notwendig als ein (noch nicht beabsichtigter) Erfolg irgendeines Handelns auf die Welt resp. irgendeiner durch die Welt erfolgenden Reizung darstellt, so muß jede Inbetrachtnahme der »Materie« des Wollens nach seiner Meinung auch bereits einschließen, daß der »Erfolg« für diese Materie maßgebend wird.

Ich setze mit der Kritik dieser Sätze zunächst ein beim Begriffe der Gesinnung. Mit vollem Rechte hebt Kant hervor, daß die »Gesinnung« sich von aller bloßen »Absicht« und erst recht natürlich allem »Vorsatz« scharf unterscheidet. Es ist ein phänomenaler Tatbestand, daß wir in der gleichen Gesinnung ein und derselben Sache gegenüber verharren können, während unsere Absichten ihr gegenüber einem Wechsel unterliegen, wie andererseits bei derselben Absicht die Vorsätze noch sehr verschieden ausfallen können. Die Gesinnung liegt also sicher eine Stufe tiefer wie die Absicht. Die Absicht erfolgt in ihrer Bildung, wie Kant richtig gesehen hat, bereits in Abhängigkeit von der zufälligen Lebenserfahrung des Individuums und damit auch von den Erfolgen des Handelns resp. von Dispositionen, die frühere Handlungen gesetzt haben (seien es auch solche unserer Vorfahren, in welchem Falle die Dispositionen mit »vererbten Anlagen« zusammenfallen). Dagegen finden wir das Phänomen der Gesinnung deutlich in solchen Fällen vor, wo es zu einer bestimmten Absichtsbildung z. B. einem Menschen gegenüber überhaupt nicht gekommen ist. Kommt ein Mensch zu uns und mutet uns einen bestimmten Schritt zu, den wir für ihn machen sollen, so ist das allererste, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung »positiver Werte« oder »negativer Werte« in bezug auf diesen Menschen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Absicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Art und Weise zu tun oder nicht zu tun. Wir sagen dann: es sei dies ein Unterschied der »Gesinnung«, die wir gegen ihn haben. Gesinnung in diesem Sinne ist durchaus eine erfahrbare Tatsache, und sie ist

Digitized by Google

zweitens eine Tatsache, die insofern mehr ist als eine bloße »Weise« und »Form« des Strebens, als in ihr eine Richtung auf bestimmte positive oder negative Werte bereits klar gegeben ist, in deren Grenzen dann die eigentliche Absichtsbildung allein zu erfolgen vermag. So recht also Kant mit seiner Ansicht hat, es sei die »Gesinnung« und nicht die Absicht der ursprüngliche Träger von gut und böse, so sehr irrt er darin, daß er das, was er Gesinnung nennt, einmal für ein Unerfahrbares und zweitens für eine bloße »Form« der Setzung der Absicht hält. Da nach ihm erfahrbar immer nur bereits die gesetzten Absichten sind, die Gesinnung aber nur die »Form von deren Setzung« ist, so könnte auch die Gesinnung nie eigentlich erfahren werden. Dem ist aber in keiner Weise so. Gewiß müssen wir unsere Gesinnung gegen jemand nicht, wie es jene Dispositionstheorie meint, erst aus der vergleichenden Erfahrung unseres Verhaltens in mehreren Lebensmomenten gegen ihn erschließen; sondern es ist mit ihr selbst auch ihre Fortdauer und ihre Unabhängigkeit von der wechselnden Lebenserfahrung uns bewußt. Gleichwohl aber ist auch die Gesinnung noch ein Gegenstand der »Erfahrung«, wenn auch einer Erfahrung anderer Art als jener induktiven Erfahrung. Nur aus diesem Grunde ist auch eine bewußte Gemeinschaft einer Mehrheit von Individuen in einer Gesinnung und die Herrschaft einer Gesinnung in einem bestimmten Kreise von Menschen möglich. Wäre die Gesinnung gleichzeitig unerfahrbar und der Träger der sittlichen Werte, so wäre der Begriff einer »bewußten Gesinnungsgemeinschaft« widerspruchsvoll.[1] Ebensowenig aber ist die Gesinnung eine bloße Form der Absichtssetzung. Wäre dies der Fall, so wären die einzigen Prädikate, welche die Gesinnung erhalten könnte, die von »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig«. Ja, da nach Kant das Wesen der Gesinnung, im Unterschiede von einem der Gesinnung baren Sichdrängen-lassen zu regellosen Absichten, gerade in der gesetzmäßigen Form der Reihung dieser Absichten bestehen soll, so könnte es auch eine »gesetzwidrige Gesinnung« überhaupt nicht geben, und das Gute wollen fiele mit dem »gesinnungsvollen Wollen« überhaupt zusammen. Dem ist aber keineswegs so. Es gibt ohne Zweifel neben gesetzmäßiger und gesetzwidriger auch gute und böse Gesinnung, und innerhalb dieser Arten noch eine große Fülle von Quali-

1) Alle Gemeinschaft wäre dann jene äußerliche Form derselben, die erst auf der Idee des »Vertrages« aufgebaut ist.

Digitized by Google

täten der Gesinnung, z. B. wohlwollender, liebevoller, rachsüchtiger, mißtrauischer, vertrauensvoller Gesinnung usw., die, obgleich sie wahre Gesinnungsqualitäten darstellen, durchaus noch unabhängig sind von den in den Grenzen dieser Qualitäten variierbaren Absichten, die auf Grund der zufälligen Erfahrung (der assoziativen Sphäre und der in ihr liegenden Verknüpfungsmöglichkeiten) daraus hervorgehen können. Auch die gesetzmäßige und die gesetzwidrige Gesinnung ist unter diesen Qualitäten nur ein besonderes Paar. Schon aus diesem Grunde fällt eine Ethik, die den sittlichen Wert eines Wollens in seinem Gesinnungsgrunde an erster Stelle sucht, durchaus nicht mit einer formalen Ethik zusammen.

Ist nun innerhalb der Aktwerte der ursprünglichste Träger des sittlichen Wertes die Gesinnung, so kommt doch auch den übrigen Stufen des Willensaktes sowie der Handlung ein sittlicher Wert zu. Gesinnung ist nicht der einzige Träger der sittlichen Werte, sondern nur derjenige Träger, der sittlichen Wert besitzen muß, sofern auch Absicht, Vorsatz, Entschluß und das Handeln selbst einen solchen besitzen soll. Auch Kant sagt, die Gesinnung sei zwar der ursprünglichste Gegenstand, aber nicht der einzige Gegenstand sittlicher Werte. Gleichwohl aber bringt es seine Theorie mit sich, daß alles Weitere, was über jenen Ursprungspunkt der Gesinnung hinausliegt, alles, was aus der Gesinnung folgen kann und im normalen Falle auch folgt, einem bloßen Naturmechanismus verfallen sein müßte (mit Einschluß des psychischen Mechanismus); was wieder zur Folge hätte, daß die übrigen Stufen der Willenshandlungen überhaupt keine neuen Träger sittlicher Werte, die zur Gesinnung noch hinzukommen, darstellen. Nun ist es zweifellos, daß der sittliche Wert der Gesinnung fundierend ist für den sittlichen Wert des Handelns. Ohne gute Gesinnung auch keine gute Handlung. Aber gleichwohl bestimmt das Hinzutreten der Handlung (und ihrer besonderen Qualität) zur guten Gesinnung auch einen neuen Träger des sittlichen Wertes, der in der Gesinnung noch nicht enthalten war. Die Anerkennung dieses Satzes freilich ist daran gebunden, daß auch eine materiale Spezifikation der Gesinnung anerkannt wird, d. h. eine solche, die in keiner Weise erst aus der Rückwirkung des Handlungserfolges auf die Person resultiert, sondern unabhängig von dieser ist. Denn gälte, daß die Gesinnung nur das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit ist, in der die Setzung eines Inhaltes der Absicht erfolgt, so ist klar, daß auch jede beliebige Absichtsmaterie und erst recht jeder beliebige Vorsatz und jede beliebige Handlung sowohl aus guter Gesinnung wie aus schlechter

Digitized by Google

Gesinnung fließen könnte. Die Gesinnung vermöchte dann in keiner Weise den Inhalt dieser Stufen bis zur Handlung zu *determinieren*; und durch diese Zusammenhangslosigkeit mit ihr als dem ursprünglichen Träger der Werte gut und böse vermöchte auch die Handlung *selbst* nicht mehr Träger für diese Werte zu sein. Sie träte wie ein Naturvorgang, der jenseits aller Einflußsphäre des Willens liegt, einfach zur Gesinnung *hinzu* und wäre wie ein solcher auch sittlich indifferent. Es wäre damit natürlich auch völlig ausgeschlossen, daß wir einen Menschen jemals nach seinen Handlungen, ja selbst nach seinen Absichten *beurteilen* könnten. Es könnte ja dann prinzipiell *jede* Absicht und *jede* Handlung aus »guter« und »böser Gesinnung« fließen. Auch Menschen, von denen wir sagen, sie hätten uns »zeitlebens Liebe erwiesen«, sie seien unsere »besten Freunde«, könnten hiernach doch ganz entgegengesetzter Gesinnung sein, wie wir meinen, und der eingefleischteste Verbrecher, dessen Leben eine fortgesetzte Kette schlechter Handlungen bildet, könnte doch bei alledem ein Mensch »guter Gesinnung« sein. Es wäre auch hier wie bei Calvin, nach dessen Lehre zwischen den »Erwählten« und »Verworfenen« im Handeln kein bestimmt angebbarer Unterschied sein soll. Wenn nun aber auch der alte Satz »*nur* Gott sieht den Menschen ins Herz« gegen alles vorschnelle Aburteilen seine erzieherische Berechtigung haben mag, so ist doch eine Verlegung des Trägers des sittlichen Wertes bis an eine Stelle, wo er *prinzipiell* unsichtbar und unerkennbar bleiben *muß* – und das ist die Folge der Kantischen Bestimmungen – ein Verfahren, das von allem praktischen ethischen Skeptizismus vielleicht nur den *Worten* nach verschieden ist.

Faktisch steht es eben *nicht* so. Die Gesinnung, d. h. jene Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und seine Materie, schließt eine vom Erfolge, ja von allen weiteren Stufen des Willensaktes unabhängige *Wertmaterie* in sich. Wenn sie dann auch nicht Absicht, Vorsatz und Handlung *eindeutig* bestimmt, so ist das, was zur Materie dieser werden *kann*, doch bereits abhängig von der Wertmaterie der Gesinnung, so daß die Besonderheit dieser Wertmaterie auch bestimmend für dasjenige wird, was in einem bestimmten Falle Absicht, Vorsatz und Handlung werden *kann*. Die Bedeutung, die also der Gesinnung zukommt, besteht darin, daß sie einen *material apriorischen Spielraum* für die Bildung möglicher Absichten und Vorsätze und Handlungen bis in die die Handlung unmittelbar regierende *Bewegungsintention* darstellt; daß sie gleichsam alle diese Stufen der Handlung bis zum Erfolge mit ihrer Wertmaterie *durchdringt*. Ebendeshalb kann sie

Digitized by Google

auch in der Handlung wahrhaft zur Erſcheinung gelangen, in ihr anſchaulich gegeben ſein, ohne daß irgendein »Schluß« auf ſie ſtattfinden müßte. Die »Geſinnung« hat das Eigentümliche an ſich, daß ſie gegenüber dem Wechſel der Qualitäten des Strebens ſowie gegenüber dem Unterſchiede, der in deſſen Intention auf die Wirklichkeit des Erſtrebten vorliegt, Konſtanz bewahrt. Nicht nur in den Abſichten, Vorſätzen und Handlungen, ſondern auch ſchon im Wunſche und ſeinen Ausdrucksäußerungen tritt daher ihre Materie in die Erſcheinung; ſie durchtränkt auch das Phantaſieleben des Strebens bis hinein in die Träumerei und den Traum, und ſie vermag auch äußerlich ſelbſt in Fällen, wo Wollen- und Handelnkönnen verſchwindet, z. B. bei krankhafter Abulie und Apraxien aller Art, in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Geſten uſw., in die Erſcheinung zu treten. Ja das Ausdrucksphänomen iſt häufig ein deutlicherer Zeuge für ihre Richtung, inſofern wir oft die Geſinnung an den Ausdrucksphänomenen noch erkennen, wo das Reden, Handeln uſw. die wahre Geſinnung verbergen ſoll. Die »Geſinnung« iſt auch bereits in jenem ſo bedeutſamen Vorgange der Abſichtsbildung wirkſam, der »ſittliche Überlegung« genannt wird und in einem inneren fühlenden Durchgehen und Durchprüfen möglicher Abſichten und ihren Werten beſteht. Nun iſt es gewiß richtig, daß der Inhalt bloßer Phantaſiewünſche und der Inhalt faktiſcher Abſichten und Vorſätze (auch dem ethiſchen Werte nach) die größten Differenzen aufweiſen kann, daß z. B. in ſeinem Phantaſieleben derſelbe Menſch ein Verbrecher iſt, der in ſeinem wirklichen die ſtrengſte Korrektheit darſtellt. Gleichwohl würde ein genaues Hinſehen auch in dieſem Falle die Abſichten noch von der dieſe beiden Teile des Strebenslebens gemeinſam durchwaltenden »Geſinnung« abhängig finden. Als Zeichen der »Geſinnung« unterliegt auch der Wunſch bereits ſittlicher Beurteilung; wogegen Wollen und Handlung, wenn ſie zwar auch als ſolche »Zeichen« für die Geſinnung fungieren können, doch auch ſelbſtändige Träger ſittlicher Werte darſtellen.

»Geſinnung«, ſagen wir, vermag die Abſichtsbildung zu determinieren, und es gehört zu ihrem Weſen, daß ſie im Wechſel der Abſichten in bezug auf dieſelbe Sache Dauer bewahrt. Das heißt nicht, daß die Geſinnung nicht ſelbſt wieder einer Veränderung unterworfen ſein kann; wo immer aber eine Geſinnungsänderung vorliegt, kann dieſe niemals darauf zurückgeführt werden, daß Willensakte und Handlungen andere als die erwarteten Erfolge ge-

Digitized by Google

habt haben, oder daß durch Bildung neuer Absichten sich schließlich auch die Gesinnung verändert hat. Vielmehr variiert die Gesinnung primär und unabhängig von allen Absichtsbildungen; eine Gesinnungsänderung gibt daher dem gesamten Leben eine neue Richtung, wie wir dies z. B. in allen Fällen sittlicher »Bekehrungen« sehen. Andererseits aber ist die »Gesinnung« aus eben diesem Grunde für die bloße erzieherische Betätigung unerreichbar. Denn nur das, was sich durch ein andersartiges Handeln, das wir ja zunächst allein durch bloße erzieherische Maßnahmen von einem Menschen erreichen können, in der Bildung seiner ferneren Willensregungen als abhängig erweist, kann zum Gegenstande einer »Erziehung« werden. Dagegen ist es, wie Kant mit Recht hervorhebt, wesenhaft unmöglich, durch die Erziehung die »Gesinnung« zu beeinflussen oder zu verändern; nur das Verbergen der wahren Gesinnung, d. h. die Gesinnungsverlogenheit, kann durch Maßnahmen erreicht werden, die sich ein solches falsches Ziel setzen. Es war darum eine völlige Verkennung des im Kantischen Gesinnungsbegriffe gemeinten »Phänomens«, wenn Herbart ihn dahin deutete, daß an die Stelle der Gesinnung dauernde Dispositionen des Wollens und Handelns zu setzen seien, als welch letztere natürlich auch von der Erziehung hervorgebracht werden können. Wenn es im Wesen der »Gesinnung« liegt, zu dauern (nämlich gegenüber den wechselnden Absichten und Vorsätzen), so ist damit über eine bestimmte Zeitdauer natürlich nichts gesagt; eine »Gesinnung« kann auch nur einen Augenblick währen.[1] Andererseits liegt in der bloßen Fortdauer eines Handelns, ja selbst einer Absichtsbildung in einer bestimmten positiven Wertrichtung auch während des ganzen Lebens nicht die mindeste Gewähr dafür, daß dieses Handeln und diese Absichten nicht die »wahre Gesinnung« geradezu zu verbergen bestimmt sind. Das Wesen aller pharisäischen Korrektheit besteht ja eben darin, daß solches stattfindet. Wie die Assoziationspsychologie überhaupt, deren besondere Anwendung an dieser Stelle zu jener völligen Verkennung der Tatsache der »Gesinnung« geführt hat, so ist auch diese Auffassung Herbarts von der pragmatistischen (hier pädagogisch-pragmatistischen) Voraussetzung aus entstanden, es müsse der Geist und die Seele so beschaffen sein, daß sie durch einen Erzieher grenzenlos beherrschbar und regierbar seien. Nun kann man zwar nach diesem Prinzip die beherrschbaren Elemente des Seelen-

1) Darum hat »Gesinnung« mit einem »angeborenen sittlichen Grundcharakter des Menschen« (Schopenhauer) selbstverständlich nicht das mindeste zu tun.

Digitized by Google

lebens herausſondern und ihre Abhängigkeit voneinander prüfen, um auf Grund eines ſolchen Bildes dem Erzieher, dem Staatsmann uſw. einen Weg zu zeigen, wie er vorzugehen habe. Sehr verkehrt, ja lächerlich iſt es aber, dieſes »Bild« den faktiſchen Tatſachen des Geiſtes gleichzuſetzen. Wäre die Geſinnung ein bloßer Niederſchlag von einzelnen Handlungen, ſo wäre es freilich möglich, die Geſinnung durch die Erziehung zu beeinfluſſen, ja ſie mit der Zeit zu »machen« – in irgendeiner vorher gewünſchten Form. Da ſie aber vielmehr das iſt, was die Handlungen regiert, und auch da noch regiert, wo die Handlungen beſtimmt ſind, die Geſinnung zu verbergen, ſo iſt ſolches Unternehmen widerſinnig, und es gilt, was Kant treffend hervorhebt, daß »gute Abſichten, auf eine ſchlechte Geſinnung gepfropft, lauter Schein« ergeben.

Da Geſinnung keine Dispoſition iſt, ſondern eine aktuelle anſchauliche Gegebenheit, ſo iſt ſie auch grundverſchieden von dem, was wir gemeinhin als den »Charakter« eines Menſchen bezeichnen. Denn hierunter wird gewöhnlich verſtanden die konſtante Urſache, die in ihm für ſeine einzelnen Handlungen, die uns zunächſt von außen her entgegentreten, beſteht. Der »Charakter« iſt hierbei ſtets eine bloß hypothetiſche Annahme von etwas, was uns ſelbſt nie gegeben iſt, und das nur auf dem Wege der Induktion in ſolcher Beſchaffenheit angenommen wird, daß die in der Erfahrung gegebenen Handlungen daraus erklärbar werden. Handelt z. B. jetzt ein Menſch in einer Richtung, die unſerer bisherigen Annahme von der Beſchaffenheit ſeines »Charakters« widerſpricht, ſo tritt an Stelle unſeres bisherigen Bildes ſeines Charakters eben ein anderes Bild. Völlig anders ſteht es mit der Geſinnung. Sie wird nicht aus den vorliegenden Handlungen erſchloſſen, ſondern ſie wird in ihnen (aber auch in der ganzen Fülle von Ausdrucksерſcheinungen dieſes Menſchen) erſchaut; und es iſt, wie oft mit Recht hervorgehoben worden iſt, ſehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menſchen plötzlich ſeine wahre Geſinnung aufweiſt. Ja die automatiſche Ausdrucksерſcheinung iſt hierfür oft ein weit beſſeres Material als die willkürliche Rede, zu welcher ja die Handlung, die Ausdrucksерſcheinung, häufig genug in ſcharfem Widerſpruche ſteht. Und andererſeits pflegen wir da, wo wir die Geſinnung eines Menſchen zu kennen meinen, nicht ſo vorzugehen wie im obengenannten Falle, daß wir nämlich bei Kenntnisnahme neuer Handlungen unſer Bild von ſeiner Geſinnung ändern (wie im Falle des »Charakters«), ſondern ſo, daß wir ſagen: wir müſſen die Handlung

Digitized by Google

noch nicht vollständig verstanden haben, da sie, in dieser Weise verstanden, der uns bekannten Gesinnung widerspricht, es ist notwendig, sie genauer zu analysieren; d. h. wir korrigieren unsere Auffassung dieser Handlung hier nach der uns bekannten Gesinnung des Menschen, die mithin eine von der Reihe der Handlungen selbst unabhängige und nicht aus ihr induzierte Tatsache der Anschauung darstellt, deren Evidenz keine induktive Gewißheit, sondern wahre Einsicht darstellt.

Aus diesen Gründen ist die Gesinnung auch in solchen Fällen noch einer Erkenntnis zugänglich, wo auf Grund von Abweichungen gegenüber der normalen Absichts-, Vorsatz- und Entschlußbildung die Handlungen, Entschlüsse und Absichten zu einem ganz entgegengesetzten Schlusse auf die Gesinnung leiten müßten. Ist z. B. auf Grund einer Begehrensperversion auch die Absichtsbildung von dieser Perversion mitbetroffen, so kann ein Mensch, wenngleich seine Gesinnung liebevoll ist, dennoch die Absicht hegen, dem andern nicht Wohl, sondern Weh zu bereiten (was sofort auch daran hervortreten wird, daß der betreffende Mensch auch sich selbst Weh bereiten will). Und auch da, wo eine normale Absichts- und Vorsatzbildung völlig aufgehoben ist, wie bei vielen schweren organischen Gehirnkrankheiten, gibt es zuweilen noch gleichsam eine Lücke, durch die wir trotz aller Durchbrechungen und Störungen all der Wege, die von einer Gesinnung zu einer Handlung führen, noch die Güte oder die Bosheit usw. der Gesinnung des betreffenden Menschen erblicken können. Denn die Gesinnung stellt auch dasjenige dar, was durch bloße psychische Erkrankung, wie schwer eine solche immer sei, nicht perturbiert, zerstört oder verändert werden kann; wie tief auch diese Perturbationen sich auf alle Stufen erstrecken mögen, die von ihr bis zur Handlung führen. Auch würde eine genauere Analyse der hier in Betracht kommenden Tatsachen bei der großen Unabhängigkeit, die zwischen der sittlichen Charakterart der Kranken und den Krankheitstypen besteht, unter die sie fallen, zeigen, daß es hier noch ein Element geben muß, das als letzter Träger des sittlichen Willenswertes von den Krankheiten unbeeinflußbar ist.[1]

Wie die Ausdrucksphänomene, so ist, sagte ich, auch die Handlung ein Tatbestand, an dem wir die Gesinnung selbst erschauen können. Insofern hat sie selbst nur Symbolwert für die Ge-

1) Nur da es sich so verhält, besteht zwischen »krank« und »sittlich schlecht«, »gesund« und »gut« eine scharfe Grenze, wie schwierig es auch sein mag, sie im Einzelfalle richtig zu bestimmen.

Digitized by Google

ſinnung. Das aber ſchließt nicht aus, daß ſie auch *als* Handlung einen Eigenwert beſitzt. Ich mache das zunächſt an folgendem Beiſpiele deutlich: Die Geſinnungsethik in der von uns bekämpften Form ſagt z. B.: Fällt jemand ins Waſſer, und ſchaut ein Gelähmter dieſem Vorgange zu, ſo iſt, ſofern er nur den *Willen* hat, den Ertrinkenden zu retten, der hierin gegebene ſittliche Tatbeſtand *genau derſelbe* wie im Falle, daß ein Nichtgelähmter dasſelbe will, und ihn wirklich herauszieht. Nun iſt es ganz zweifellos, daß die ſich in beiden Fällen bekundende Geſinnung *dieſelbe* ſein kann und dann den gleichen ſittlichen Wert beſitzt. Schon das aber iſt *zuviel* geſagt, wenn man behauptet, es liege im Falle des »Gelähmten« derſelbe Willensakt mit demſelben ſittlichen Werte vor; denn dies iſt aus dem einfachen Grunde *nicht* der Fall, weil es zu dem Faktum des »Tunwollens« im Falle des Gelähmten überhaupt nicht kommen *kann*. Der Gelähmte mag einen noch ſo heftigen »*Wunſch*« haben, daß er in der Lage ſei, die rettende Tat zu vollziehen; »*wollen*« kann er ſie nicht. Er befindet ſich alſo dem Vorgange gegenüber, was ſein Verhältnis zum Tunwollen und deſſen Wert betrifft, in derſelben Lage wie ein von dem Vorgang *Abweſender*, der dieſelbe »Geſinnung« wie er hegt und den Tatbeſtand, daß Ertrinkende gerettet werden ſollen, anerkennt. Es iſt daher *nicht* richtig, daß in beiden Fällen die *gleichen ſittlichen Tatbeſtände* vorliegen. Natürlich trifft den Lahmen nicht der mindeſte ſittliche Vorwurf; aber ein Teil des ſittlichen *Lobes*, das den Handelnden trifft, vermag ihn gleichfalls *nicht* zu treffen. Eine dem Geſagten widerſprechende Anſicht, die *ausſchließlich* in der Geſinnung einen Träger des ſittlichen Wertes ſieht, müßte auf das *Reſſentiment* der »Nichtkönnenden« zurückgeführt werden. Auch beachtet dieſe Richtung der Geſinnungsethik die Tatſache nicht, daß es Geſinnungs*täuſchungen* gibt. Wir können lange einem Menſchen gegenüber z. B. ſelbſt etwas für unſere Geſinnung ihm gegenüber *halten*, was ſofort ins Nichts zerfällt, wenn wir vor eine Situation geſtellt ſind, in der wir dieſe Geſinnung *handelnd* realiſieren ſollen. In dieſem Falle haben wir uns über unſere eigene Geſinnung *in Täuſchung* befunden. Denn wiewohl der Satz gilt, daß die Evidenz über den Beſtand einer Geſinnung *unabhängig* von der durch ſie beſtimmten Willenshandlung iſt, ſo gilt andererſeits der Satz, daß eine *echte* Geſinnung im Gegenſatz zu einer täuſchenden Vorſpiegelung einer ſolchen auch eine *Willenshandlung*, die *ihr entſpricht*, *notwendig* (wenn auch nicht eindeutig) beſtimmt. Und da dieſer Zuſammenhang ein

Digitized by Google

Wesenszusammenhang ist, kann man und muß man mit Recht sagen, daß sich erst in der Handlung die Gesinnung »bewähre«. Die »Bewährung« der Gesinnung in der Handlung ist eine Kategorie ganz *eigener* Art, die auf den genannten Zusammenhängen beruht. Sowenig die »Bewährung« die vor der Handlung bestehende Gesinnungs*evidenz* irgendwie *ersetzen* kann (wie z. B. der Pragmatismus fälschlich meint), so kommt ihr doch *die* Bedeutung zu, zwar nicht (wo der Wert als bloßer Selbstwert der Handlung besteht) die Gesinnung *notwendig* anzuzeigen, wohl aber da, wo sie fehlt und gleichwohl eine vermeintliche, ihr entsprechende Gesinnung vorliegt, die *Unechtheit* dieser Gesinnung an den Tag zu bringen respektive den faktischen Nichtbestand der vermeintlichen Gesinnungsevidenz. »Bewährung« darf daher nicht als eine nachträgliche Rechtfertigung durch den Erfolg verstanden werden und ist auch überall da, wo der Bewährungsgedanke die größte Rolle gespielt hat (wie z. B. im Calvinismus), *nicht* so verstanden worden. Andererseits aber ist die »Bewährung« nicht gleichbedeutend damit, daß die Handlung ein bloßer *Erkenntnisgrund* für die Natur der Gesinnung sei – als setzte sie ein Urteilen und Schließen voraus. Die »Bewährung« liegt vielmehr ganz zwischen Gesinnung und Handlung selbst in einem Tatbestande, d. h. die Handlung ist als *gesinnungsbewährend* in einem besonderen und praktischen *Erfüllungs*erlebnis selbst erlebt. Darum spielt die »Bewährung« auch keine geringere Rolle vor uns selbst als gegenüber Anderen. Erst in der Bewährung werden wir auch einer evidenten Gesinnung innerlich *gewiß*. Wie andererseits die Nichtbewährung, d. h. die Unterlassung dessen, was in unserer Gesinnung liegt, ein unmittelbares praktisches *Widerstreitsbewußtsein* bestimmt, das uns selbst unsere Gesinnung als Einbildung aufweist.

Ich komme noch einmal auf das Beispiel des Gelähmten zurück. Ich sagte, der Gelähmte komme nicht in *die Lage*, die Errettung des Menschen zu wollen, da er die Rettung zu *wollen* nicht in der Lage sei. Er mag sie zu wollen »bereit sein«, er kann sie nicht wirklich wollen. Anders stünde es in einem bestimmten Fall: In dem Falle nämlich, daß er bei dieser Gelegenheit die Tatsache seiner Gelähmtheit zu allererst *erlebte*. Er würde dann jenes besondere Erlebnis des Widerstandes, das sich auf seine Bewegungsintention und die daran sich reihenden abgestuften Bewegungsimpulse einstellt, als das praktische »Unmöglich« noch erleben. In diesem Falle läge ein Handlungsversuch vor, der in der Tat der wirklichen Handlung gleichwertig ist (wenigstens soweit es sich um sittliche Beurteilung handelt).

Digitized by Google

Eine völlige Verkehrung der Wahrheit wird aber von der falschen Gesinnungsethik dann erreicht, wenn es ihr zum bloßen Zielinhalte des Wollens wird, in der Handlung die Gesinnung zur Aufweisung zu bringen, anstatt daß das Handeln unmittelbar auf die Verwirklichung eines bestimmten Wertes gerichtet ist und nur aus der Gesinnung herausfließt und von ihr innerlich regiert wird. An diese Grenze aber scheint uns Kant mit seinem Satze gelangt zu sein: der wahrhaft Gute sei derjenige, dem z. B. bei einer Hilfeleistung es nur darauf ankomme, seine Pflicht zu tun, nicht aber so, »als ob ihm an der Wirklichkeit des fremden Wohles etwas gelegen wäre«. In diesem Satze ist die falsche Gesinnungsethik fast bis zur Absurdität gesteigert. Ein Wollen von etwas, an dessen Wirklichkeit »uns nichts gelegen« ist, ist, wie schon Sigwart hervorhob, ein Wille, »der das nicht will, was er will«.[1] Das von Kant geforderte Verhalten ist also überhaupt unmöglich. Außerdem aber liegt dem Satze die falsche Meinung zugrunde, es könne als sittlich gelten, wenn es zum Inhalte des Wollens wird, »gelegentlich« fremden Leides durch eine Handlung der Hilfe eine sittliche Gesinnung (sei es vor uns selbst oder anderen) »an den Tag zu legen«. Dies aber ist faktisch Pharisäismus, der die bloße Realisierung des Bildes eines guten Wollens (z. B. im Wunsche, so zu wollen) oder das Urteil über das Wollen »es ist gut« und seine Realisierung zum Inhalte des Wollens macht.[2]

Analysieren wir nun genauer die Stufen, die in der Einheit einer Handlung enthalten sind, und diejenigen Kausalfaktoren, welche die Variation dessen, was auf diesen Stufen im besonderen Falle liegt, noch bestimmen können.

Bezüglich der Handlung haben wir zu unterscheiden: 1. die Gegenwart der Situation und den Gegenstand des Handelns; 2. den Inhalt, der durch sie realisiert werden soll; 3. das Wollen dieses Inhaltes und seine Stufen, die von Gesinnung durch Absicht, Überlegung, Vorsatz bis zum Entschlusse führen; 4. die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten, die zur Bewegung der Glieder führen (das »Tunwollen«); 5. die mit ihnen verknüpften Zustände von Empfindungen und Gefühlen; 6. die erlebte Realisierung des Inhaltes selbst (die »Ausführung«); 7. die durch den realisierten Inhalt gesetzten Zustände und Gefühle. Der vorletzte dieser Faktoren gehört durchaus noch zur Handlung. Nicht mehr dazu gehören aber die weiteren Kausalfolgen der Handlung, die erst auf

1) Siehe Chr. Sigwart: »Vorfragen der Ethik«.

2) Dasselbe liegt vor, wenn z. B. gesagt wird: Handle so, daß du urteilen kannst, »ich bin gut«, oder so, daß du dich selbst achten kannst.

Digitized by Google

Grund der Annahme der Realisierung des Inhaltes (sei es vor oder nach dem Handeln selbst) etwa durch Schlüsse festgestellt werden können. Handlung und Kausalfolgen ihrer sind also scharf zu scheiden. Diese letzteren sind nicht erlebt im Handeln, wie es jene Realisierung selbst ist.[1] Es führt von vornherein in die Bahn einer falschen Gesinnungsethik, wenn man die Handlung selbst oder diesen letzten Bestandteil ihrer als bloße »Kausalfolge« des Wollens ansehen wollte; denn während die Handlung mit Einschluß dieses letzten Teiles derselben (der erlebten Ausführung) noch Träger sittlicher Werte ist, kann dies selbstverständlich für die Kausalfolgen niemals gelten. Wäre die Handlung selbst schon eine bloße »Kausalfolge des Wollens«, so könnte sie überhaupt nicht Träger sittlicher Werte sein. Dagegen ist die »Ausführung« ein »Teil« der Handlung und gehört zu ihrer Einheit. Es wäre auch ein Irrtum zu meinen, es sei dieser Unterschied etwa nur »relativ« oder »willkürlich«. Denn das kann nie »relativ« sein, was zu meiner Handlung noch als gehörig erlebt wird und was sich phänomenal als bloße Folge ihrer darstellt. Wie weit objektive Kausalbeziehungen bei ihr in Rechnung gezogen werden, hat damit nichts zu tun. Es mag sein, daß der Inhalt des Wollens, d. h. das, von dem ich will, es sei wirklich, eine sehr entfernte Kausalfolge von dem darstellt, was ich im Handeln realisiere – eine Kausalfolge etwa, die ich vorher »berechnet« habe. Dann ist das Eintreten dieser Folge doch keineswegs zu meiner Handlung gehörig und ist auch nicht »Handlungserfolg«, sondern »Erfolg meiner Spekulation und Berechnung«. Dieser »Inhalt« ist denn auch von vornherein nicht »gegeben« als Inhalt des »Tunwollens«, sondern als »Folge dieses Tuns«, die im phänomenalen Gehalte des Handelns gar nicht steckt. Erfüllung (oder Nichterfüllung, resp. Widerstreit) ist aber die Ausführung nicht im Verhältnis zu dem Gehalte dessen, was ich als wirklich will, sondern im Verhältnis zum Tunwollen (wenn ich mich als das tuend erlebe, was ich tun will). Scharf tritt dieser Unterschied z. B. hervor in der Verschiedenheit, die besteht zwischen Fehlhandlungen und Fehlern oder Irrtümern, die ich in der Berechnung hinsichtlich der Kausalverhältnisse mache, in die ich eingreife, oder der Werkzeuge und Mittel, die ich dabei gebrauche. Das Wesen der »Fehlhandlung« besteht darin, daß ich das, was ich tun will,

1) Im »Erfolge« liegt dagegen bereits das objektive Geschehen selbst als »Erfüllung« der Ausführung; dieser Charakter »als Erfüllung« fehlt dagegen der bloßen Kausalfolge der Handlung.

Digitized by Google

nicht als wirklich von mir getan erlebe, nicht aber darin, daß ich mit meinem Tun nicht erreiche, was ich will; man denke z. B. an das »Vergreifen« im Unterſchiede davon, daß der Gegenſtand ein anderer iſt, als für den ich ihn hielt.

Die erſte hier für uns in Betracht kommende Grundfrage iſt nun aber: Wie verhält ſich der Willens*inhalt* zu jenem Ausführungs*inhalte* des Tuns? Und wie verhält ſich der Willensinhalt zu dem Gegenſtande, *an dem wir* handeln, dem »*praktiſchen Gegen*ſtande«, wie wir ihn im Unterſchiede zu den Gegenſtänden bloß theoretiſcher Erfahrung nennen wollen. Was das erſte betrifft, ſo will Kants Theſe, in unſerer Sprache, beſagen:

1. Es ſei *jeder Willensinhalt* – ſofern er Inhalt iſt und nicht die bloße *Form* des Wollens – immer auf dem Inhalte des *Erfolges* fundiert und jeder Willensinhalt »ſtamme« aus dem Erfolgsinhalte. Und eben darum *müſſe* eine materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik ſein.

2. Es ſei das, was aus dem Erfolgsinhalte wieder Willensinhalt werden könne, immer gleich den Teilen des Erfolgsinhaltes, die durch Rückwirkung auf den Handelnden *Zuſtände der Luſt* bewirken.

In der Annahme des erſten Satzes folgt Kant jener – wie man ſie genannt hat – »empiriſtiſchen« Lehre vom Wollen[1], wonach die Zuſtandsfolgen von zunächſt rein reflektoriſchen Bewegungen (z. B. die Luſt des Säuglings, die durch ſeine reflektoriſchen Saugbewegungen an der Mutterbruſt und die hierdurch in Mund und Magen fließende Milch bewirkt wird) ein »Wollen« ſolcher Bewegungen, z. B. des Saugens, veranlaſſen; ein Tatbeſtand, der wieder nur durch die Reproduktion des Bewegungs*bildes* (gegeben in den bei der Bewegung mit geſetzten und durch ſie veranlaßten ſpez. »Bewegungs-« und »Organempfindungen«) möglich ſein ſoll. Denn nur unter der Vorausſetzung dieſer Willenstheorie gewinnt ſeine Ableitung des Satzes, es ſei jede materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik, Sinn und Halt.

Eben dieſe Vorausſetzung iſt es aber, die wir zurückzuweiſen haben.

Denn weder »entſteht« der Willensinhalt auf die hier vermeinte Weiſe – nämlich als »Vorſtellung« deſſen, was eine luſterregende Wirkung oder (bei zunächſt reflektoriſchen Bewegungen) eine Rück-

1) Nicht ſo weit geht Kant, das *Streben* ſelbſt in Vorſtellungen, Gefühle und Empfindungen auflöſen zu wollen. Doch iſt es fraglich, ob er ſieht, daß das Streben *nicht* in einem Vorſtellen fundiert iſt; daß vielmehr ein Inhalt *ebenſo* urſprünglich als erſtrebt wie als vorgeſtellt gegeben ſein kann. Auf alle Fälle iſt nach ihm der Inhalt ſelbſt erſt durch den Bewegungserfolg und ſeine Rückwirkung auf die ſinnlichen Luſtzuſtände möglich.

Digitized by Google

wirkung dieſer Art beſtimmt –; noch iſt das »Tunwollen« nichts weiter wie die Reproduktion eines ſolchen reproduzierten »Bewegungsbildes« oder eines aus einer Mehrheit ſolcher Bilderfolgen ſich ergebenden »Regelbewußtſeins« ihrer Abfolge.

Im Phänomen des Wollens überhaupt liegt zunächſt nichts als dies, daß es ein Streben iſt, in dem ein Inhalt als ein zu realiſierender gegeben iſt. Darin ſcheidet ſich das Wollen von allem bloßen »Aufſtreben«, aber auch von allem »Wünſchen«, welches ein Streben iſt, das – ſeiner Intention nach – nicht auf die Realiſierung eines Inhaltes ſelbſt abzielt.[1] In dieſem Sinne kann ein Kind »wollen«, daß jener Stern dort in ſeinen Schoß falle, es ganz ernſtlich und wirklich »wollen«. Das Wollen dieſer Art iſt von dem »Tunwollen« ganz unterſchieden. Das Tunwollen iſt zunächſt nur ein Spezialfall dieſes Wollens; es iſt eben ein Wollen des Tuns. Freilich iſt es zugleich das Ergebnis einer ſehr frühen Erfahrung, daß das Wollen eines Inhaltes allein, ohne daß es ſich in ein Tunwollen überhaupt umſetzt, prinzipiell keinen Erfolg hat. Denn wenn es auch der Zufall zuweilen fügte, daß ein ſo »Gewolltes« wirklich wird, ſo zeigt doch jede fernere Erfahrung, daß dies nicht durch das Wollen geſchah; d. h. es zeigt ſich, daß die Realität dem Gewollten verſagt bleibt, ſofern nicht ein Tunwollen hinzutritt. Es wächſt dieſe Erfahrung ſowohl im Kinde als innerhalb der Entwicklung der Menſchheit äußerſt langſam. Das Zuſammentreffen des Gewollten und der Verwirklichung des Inhaltes läßt ja heute noch einen großen Beſtandteil der Menſchheit feſt glauben, daß etwa der bloße Wille Regen und Sonne machen könne, daß er (z. B. das »Anwünſchen«) verletzen oder töten könne. Und auch der Aufgeklärteſte empfindet es noch »wie Schuld«, wenn zufällig eintritt, was er Schlechtes »wollte«, z. B. der Tod eines Menſchen. Erſt nachdem ſich dieſe Erfahrung vollzogen hat, welche die auch nur mögliche kauſale Verwirklichung eines Willensinhaltes »durch das Wollen« (nicht ſeine Verwirklichung überhaupt) an ein vorhergehendes Tunwollen überhaupt knüpft, erhält alles Streben, deſſen Inhalt außerhalb der Sphäre des erlebten »Tunkönnens« liegt, den »Wunſchcharakter«. Aber alles zentrale Streben (auch das Wünſchen iſt ein ſolches; es gibt kein »es wünſcht in mir«, wie es ein »es dürſtet mich«, »hungert mich« uſw. gibt) iſt »zunächſt« Wollen des Inhaltes; erſt nach erfahrener Verknüpfung des auch nur möglicherweiſe erfolgreichen Wollens mit dem Tunwollen, und nach Erfahrung

1) Natürlich auch durch vieles andere, was hier außer Betracht bleibt.

Digitized by Google

der Hemmung, die die Sphäre des Tunkönnens dem einen Teile des »Wollens« bereitet, wird dieſer Teil zum »bloßen« Wunſche. Dagegen muß es als den Tatſachen unangemeſſen bezeichnet werden, wenn man den Tatbeſtand des »Wollens« umgekehrt von der Tatſache des »Wunſches« her zu verſtehen ſucht; und etwa ſagt, Wollen ſei nur 1. der Wunſch, daß etwas ſei, 2. der daran geknüpfte Wunſch, daß es durch mich ſei.[1] Oder es ſei Wollen dieſer Wunſch 1 plus dem Wunſche, »es zu tun«; oder gar, es ſei derjenige Wunſch, zu dem ſich (zunächſt »zufällig« und »reflektoriſch«) eine Leibbewegung geſellt, die den Inhalt realiſiert. Auch der »Wunſch«, daß etwas »durch mich« geſchähe, bleibt ein »Wunſch« und wird kein »Wollen«. Und nicht der »Wunſch«, ſondern das »Wollen« iſt das (den Akten nach) urſprüngliche zentrale, ſtrebende Akterlebnis. Zum Wunſchgegenſtand wird ein urſprünglicher Willensgegenſtand, der an dem »Tunkönnen« (und ſeiner Sphäre von Inhalten) geſcheitert iſt. Erſt dieſe prinzipielle »Zurückſtellung« des urſprünglich als Wollensgegenſtand Gegebenen macht es zum »Wunſchgegenſtand«. Dieſer Zuſammenhang wird auch durch die bekannten Täuſchungen nahegelegt, in denen ein langanhaltendes Wollen eines Inhaltes trotz ſeines Scheiterns an der Sphäre des Tunkönnens gleichwohl zum Phänomen ſeiner Verwirklichung (und der darauf gebauten »Überzeugung« ſeiner Verwirklichung) führt. So bei allen phantaſiemäßigen, illuſionären, traumhaften oder halluzinatoriſchen Willenserfüllungen (oder, wie wir objektiv ſagen, »Wunſcherfüllungen«). So z. B. im Falle des ſog. »Begnadigungswahns«, in dem der (meiſt »lebenslängliche«) Verbrecher ohne faktiſche Begnadigung die feſte Überzeugung ausſpricht, er ſei begnadigt, und die Anſtaltsbeamten verklagt, daß ſie ihn gleichwohl zurückhalten. Phänomene dieſer Art zeigen, daß im Falle der Nichtreduzierung eines urſprünglichen Wollens zum »Wunſche« trotz des erlebten Scheiterns des Wollens an der Sphäre möglichen Tuns, alſo bei Feſthaltung des Inhaltes als eines »Gewollten«, wenigſtens als Phänomen die Realität (in Form eines »Scheines«) des Gewollten eintreten muß. Denn der Zuſammenhang, daß Wollen die Wirklichkeit des Gewollten auch ſetzt — ſofern kein (wirkſamer) Einſpruch dagegen laut wird —, muß auch in dieſem Falle, da der Einſpruch überhört wird, beſtehen bleiben.

Iſt dagegen in normaler Weiſe jene »Zurückſtellung« des urſprünglich als gewollt Gegebenen durch den Einſpruch der Sphäre

1) Vgl. Lipps, »Vom Fühlen, Wollen und Denken«.

Digitized by Google

des Tunkönnens vollzogen, so hat diese Erfahrung zur Folge, daß fernere Wollensakte unterbleiben, ohne daß indes das auch weiterhin als »gewollt« Gegebene, d. h. das, was, da es diesen Einspruch nicht erfährt, auch weiterhin Willensinhalt bleibt, aufhört, durch das ursprüngliche Wollen, besser durch die seiner »Gesinnung« entsprechenden materialen Werte mitbestimmt zu sein. D. h. es wird (zunächst an dieser Stelle) in steigendem Maße all das aus dem ursprünglichen Willensinhalt ausgeschieden, wogegen sich das Erlebnis des »Nichttunkönnens« oder der »Ohnmacht« des Tuns anmeldet. (Über dieses Phänomen später mehr.) Es ist also nicht einmal die Spannweite der im »Tunkönnen« gegebenen Inhalte (geschweige denn die »Tunserfolge«), welche den ursprünglichen Willensgehalt »beschränkt«; oder gar positiv den Inhalt des Wollens »bestimmt«. Vielmehr ist das Tunkönnen lediglich selektiv wirksam auf den ursprünglich gegebenen Willensinhalt; es macht, daß vieles ursprünglich Gewollte fernerhin nicht mehr »gewollt« wird — und daß auf seine Realisierung »verzichtet« wird. Diesem Gesetze folgt nun auch die typische Willensentwicklung sowohl des Individuums als der Gemeinschaft. Das primäre Phänomen, welches alle seelische Reifung zeigt, ist eine fortgesetzte Beschränkung des Wollens auf die Sphäre des »Tunlichen«. Die hochsteigenden Pläne des Kindes und des Jünglings, die phantastischen »Träume« (die in jener Zeit aber nicht »als« Träume gegeben sind) gibt der Mann auf; an Stelle des Willensfanatismus tritt die stete Steigerung des »Kompromisses«. Dasselbe Phänomen zeigt sich auch in der Geschichte jeder politischen oder religiösen oder sozialen Partei. Und die gesamte Geschichte der Menschheit zeigt auf jedem praktischen Gebiete, wie die ursprünglichen Willensziele allmählich sich sondern an der wie eine »Schwelle« wirkenden Sphäre des »Tunlichen« und die Zielinhalte immer bescheidener werden. Je primitiver der Mensch ist, desto mehr hat er den Glauben, alles durch sein bloßes Wollen erreichen zu können von der Regierung des Wetters an bis zum Goldmachen und allen Formen der »Zauberei«. Erst allmählich scheiden sich aus den ursprünglichen Willenszielen die überhaupt »tunlichen«, und in der Sphäre des Tunlichen die durch diese und jene Formen des Tuns realisierbaren aus. Immer ist hier dies die Leistung der steigenden »Erfahrung«, daß sie, wie das Sprichwort sagt, »klug« macht, nicht aber »wollend« oder »dies und jenes wollend«. Sie wirkt nicht erzeugend und schaffend, sondern an erster Stelle negierend und seligierend auf den Spielraum des in

Digitized by Google

den Materien von bestimmten Wertqualitäten bereits bestimmten ursprünglichen Willensinhaltes. Sie ist vor allem eine Schule kluger »Resignation« auf ursprüngliche Willensziele, nicht ein positiver Quell ihrer Schöpfung.

Hierbei ist aber zweierlei festzuhalten. Erstens die Einsicht in die Tatsache, daß auch da, wo sich ein ursprünglicher Willensinhalt als tunlich erweist und er durch ein Tun und Handeln realisiert wird (wie im normalen Willensleben des Tages), die primäre Intention des Wollens immer auf die Realisierung eines Sachverhaltes resp. eines »Wertverhaltes« gerichtet bleibt, an die sich erst in zweiter Linie eine Intention des »Tunwollens« (und seiner Partialfunktionen) knüpft. Will ich diesen Leuchter von jenem Tisch auf diesen Tisch haben, so ist dieser Sachverhalt das primär Gewollte, »daß jener Leuchter hier sei«, nicht das »Hertragen« oder gar die hierzu nötigen Bewegungsintentionen und Impulse (oder das Befehlen an den Diener, ihn herzutragen, in dessen Befolgung ja auch mein Wille, nicht der des Dieners realisiert wird). Ich »will« keine »Bewegung« machen, wenn ich den Hut vom Ständer nehme und aufsetze, sondern ich will »den Hut auf dem Kopfe haben«. Eine »Bewegung« kann freilich auch der gewollte Sachverhalt sein, z. B. beim Turnenlernen usw. Aber auch bei derselben Bewegung wäre dieser Fall völlig verschieden vom zweiten. Wer einen anderen erschlägt, will »ihn erschlagen«, nicht aber seine Arme und die ergriffene Axt in bestimmter Weise »bewegen«. Es sind ganz verschiedene Fälle, wenn sich das eine Mal das Wollen auf einen Sachverhalt primär richtet und sich dann das Tunwollen ohne weiteres (als eine besondere Art des Wollens) daranreiht, oder wenn das Tun selbst zum primären Sachverhalt des Wollens wird. So etwa will der gemeine Brandstifter, z. B. ein neidischer Bauer, daß der reiche und schöne Hof des Nachbarn nicht mehr existiere; er will diese Wertvernichtung; ein krankhafter Brandstifter aber vielleicht von vornherein nur das »Feueranlegen« selbst. So will der gemeine Dieb das fremde Gut in seinem Besitze haben, und darauf baut sich sekundär das »Stehlenwollen« und hierauf das Tunwollen des Diebstahls; wogegen der Kleptomane »stehlen« will. So gibt es den Typus von Geschäftsmann, der »reich« sein will und darum Geschäfte führt und Geld verdient; aber auch den eigentlich »kapitalistischen« Typus, der »Geschäfte machen« will und Geld verdienen, und der dabei nur reich »wird«. (Natürlich auch den seltenen Typus, der »genießen« will und darum reich sein will, der nach Kants Theorie der einzig mögliche wäre.) Der gewollte Sachverhalt und das Tunwollen sind in allen diesen Fällen verschieden,

Digitized by Google

und sie sind es auch *da* noch, wo der Gehalt des Sachverhaltes selbst ein Tun wird, wie z. B. Stehlen, Geldverdienen, Sichopfern (beim Opfersüchtigen) usw., denn auch hier ist das »*Tun*wollen« vom Wollens »eines solchen Tuns« klar verschieden. Es ist auch klar, daß das Verhältnis des Wollens des Sachverhaltes und das Tunwollen selbst durchaus nicht ein Verhältnis von »Mittel« und »Zweck« darstellt; ein solches kann immer nur *zwischen* den gewollten *Sachverhalten* bestehen, niemals *zwischen* dem Wollen des Inhaltes und dem Tunwollen. Das Tunwollen und das Wollen des Sachverhaltes sind wohl aufeinander *fundiert* (und zwar das Tunwollen auf dem Wollen des Sachverhaltes), aber in anschaulicher, und nicht in gedachter Weise.

So also bleibt das Wollen des Sachverhaltes (auch da, wo ein Tunwollen überhaupt stattfindet) durchaus der *primäre Inhalt* des Wollens. Und was wir im strengsten Sinne »Handlung« zu nennen haben, das ist *das Erlebnis der Realisierung dieses Sachverhaltes im Tun*; d. h. diese *besondere Erlebniseinheit*, die von allen dazugehörigen objektiven Kausalvorgängen ebenso wie von den Folgen der Handlung *ganz* unabhängig als eine *phänomenale Einheit* dasteht.

Zweitens aber darf das früher Gesagte nicht dahin mißverstanden werden, daß die Erfahrung des Tunkönnens an dem *zeitlich* und *genetisch* früheren Willensinhalte (z. B. an den »hochfliegenden Plänen des Jünglings«) nur Inhalte aufhebe und vernichte, als seien *alle* späteren Willensinhalte in jenen genetisch früheren schon »enthalten« gewesen. Was wir hier ausdrücken wollen, ist ein *Ursprungsgesetz* der *Akte* und ein *Fundierungsgesetz der Inhalte*, das in *allen Phasen* genetischer realer Willensentwicklung eines Individuums *gleichmäßig* erfüllt ist. Selbstverständlich ergeben sich in der reiferen Entwicklungsphase *neue* und *neue* Inhalte des Wollens, die in der älteren Phase *nicht* enthalten waren. Auch die Quelle des ursprünglichen Wollens fließt ja immerfort. Die Willensgesinnung hat nichts zu tun mit einem »angeborenen Charakter« (wie z. B. Schopenhauer meint).[1] Und andererseits übt auch das Erlebnis des Tunkönnens *immerfort* seinen selektiven Einfluß auf die Materie der Willensziele. Was ich allein sage, ist also dies, daß die *möglichen* Willensziele, die der Gesinnung des Wollens, seiner (prinzipiell variablen, aber von der Erfahrung des Tunkönnens und

1) Sie ist durchaus im Leben eines Individuums veränderlich; nur *ursprünglich* veränderlich.

Digitized by Google

erſt recht des Erfolges unabhängig variablen) urſprünglichen Wertrichtung und ſeiner materialen Wertrichtung Erfüllung zu geben vermögen, durch dieſe Erfahrung (ihrem Weſen nach) nur feligiert, niemals aber poſitiv beſtimmt werden können;[1] und daß demgemäß die Wertmaterien, die denjenigen früheren Gehalt des Wollens inhaltlich mitbeſtimmten, welcher ſpäter als bloßer Wunſch »zurückgeſtellt« wird, auch für den Gehalt desjenigen Wollens beſtimmend bleiben, der ſich im Tun als realiſierbar erweiſt. Auch hier zeigt ſich, wie die »Willensgeſinnung« unabhängig von aller empiriſchen Geneſe des Willenslebens beide Sphären, die jeweilige Wunſch- und eigentliche Willensſphäre, durchwaltet; wie ſchon früher gezeigt worden iſt.

Mit dem Tunkönnen iſt nun aber erſt die erſte Stufe für die Selektion der Willensinhalte als der Inhalte des »reinen Wollens« (das unabhängig von aller Tunlichkeit oder Untunlichkeit iſt) gegeben. Andere feligierende Faktoren treten noch hinzu. Ehe ich mich ihnen zuwende, ſei aber hervorgehoben: Was für die »Willensinhalte«, ſofern ſie bildhafte Abſichtsinhalte ſind, beſtimmend iſt, was ſie aus der Sphäre des a priori »Möglichen«, d. h. der den Wertmaterien der Geſinnung noch entſprechenden Bildinhalte, ausſieht, das iſt nicht etwa das faktiſche Tun oder gar erſt ſein Handlungserfolg (wie Kant meint), ſondern es iſt zunächſt nur das Erlebnis des »Tunkönnens« reſp. des »Nichttunkönnens« (d. h. der »Willensmacht« und »Willensohnmacht«). Über dieſes Phänomen ſelbſt ſoll ſpäter Genaueres geſagt werden. Nur dies ſei hier hervorgehoben, daß es in keinem Sinne eine bloße Folgeerſcheinung eines faktiſchen Tuns iſt; etwa die »erregte Dispoſition« für das Wiederauftreten eines faktiſchen Tuns, wie das Bewußtſein, etwas zu »können«, was wir ſchon einmal getan haben. Vielmehr haben wir gewiſſen Inhalten gegenüber ein durch ſolche Reproduktion unvermitteltes Tunkönnens-Bewußtſein, in dem das Können »ſelbſt« als beſondere Art des ſtrebenden Bewußtſeins (nicht als Gegenſtand des Wiſſens, »daß wir etwas können«) phänomenal gegeben iſt; und deſſen Daſein oder Nichtdaſein — reſp. das ſeines Gegenteils, der »Ohnmacht« (gleichfalls ein poſitives Erlebnis des Nichtkönnens) — für das

1) Daß — wenn dieſes Urſprungsgeſetz der Willensinhalte gilt — auch eine »Tendenz« zur Entwicklung in der obengenannten Richtung, d. h. auf Zurückſtellung urſprünglicher Willensinhalte (d. h. nicht nur Wertverhalte, ſondern auch auf Grund dieſer Wertverhalte beſtimmter Sachverhalte), die Folge ſein muß, iſt leicht begreiflich.

Digitized by Google

Tunwollen selbst noch determinierend ist.[1] Zweitens aber ist dies Erlebnis ein völlig einfacher Tatbestand, der sich durchaus nicht etwa zusammensetzt aus dem Bewußtsein des Vollziehenkönnens der partiellen Akte, z. B. der Bewegungsakte, in die ein Tun zerfällt.[2] Wie das Lebensgefühl unabhängig von der Summe sinnlicher Gefühle seinen eigenen Variationsgesetzen folgt (mit seinen Modifikationen der »Kräftigkeit« und »Frische«, der »Gesundheit« und »Krankheit«, des »Aufganges« und »Niederganges«) und niemals eine Summe der sinnlichen Gefühle darstellt, wohl aber das Auftreten dieser Gefühle und ihrer besonderen Qualität mitbestimmt[3], so ist auch das Tunkönnen zunächst ein einheitlich und eigengesetzlich variierendes Erlebnis des lebendigen Individuums als eines Ganzen, das von allen Reproduktionen der Empfindungs- und Gefühlszustände, die mit den faktischen Bewegungen der Glieder bei der Ausführung von Handlungen verknüpft (oder durch sie gar erst verursacht) sind, völlig unabhängig ist. Wer ein stärkeres oder reicheres Bewußtsein des Tunkönnens hat, erlebt eben von vornherein auch ganz andere Zustände solcher Art. Er tut anderes, da er sich anderes »zumutet«. Darum vermag dieses »Können« auch durch alle »Übung« und »Gewöhnung« nicht gesteigert oder gemindert zu werden, sondern bestimmt nach seiner Natur bereits die Übungs- und Gewöhnungsfähigkeit für bestimmte Tätigkeiten.

Was nun aber vom Tunwollen zum Handeln führt (und hier ohne eine genauere Analyse des Prozesses nur in seinen Hauptelementen anzugeben ist), sind zwei Erlebnisse, die einen streng kontinuierlichen Übergang zum Stattfinden der objektiven

---

1) Das »Tunkönnen« ist auch ein selbständiger Träger von Werten und Gegenstand von Formen des Wertbewußtseins (und »Selbstbewußtseins«), das von den Werten des faktischen Tuns (desselben Inhaltes) ganz unabhängig ist; und dessen Wert ein höherer Wert ist als der Wert des Tuns (und seiner etwaigen »Dispositionen«). Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, im Abschnitt »Können und Sollen« (Kants Freiheitslehre).

2) Es gibt hierbei ein »Tunkönnen«, das sich nicht auf die Kraft, sondern das sich auf die Werte des Tuns erstreckt; so wenn wir sagen: »dieser Mensch ist fähig, so etwas (z. B. Schlechtes) zu tun«; »er ist zu allem fähig«. Auch wozu wir selbst (im Guten und Bösen) »fähig« sind, wissen wir weithin unabhängig von unseren wirklichen Handlungen. »Tugend« wird eine Gesinnung erst, indem ihr Wertgehalt auch in das Bewußtsein dieses »Tunkönnens« (im Sinne der letzteren Form) übergegangen ist. Sie ist tatbereite und tatfähige Gesinnung einer bestimmten Art.

3) Siehe im II. Teil der Abhandlung den Abschnitt »Materiale Ethik und Hedonismus«.

Digitized by Google

Bewegungen herſtellen, in denen das Handeln, von außen geſehen, beſteht.

Es iſt ein, die Einheit der Handlung als »Phänomen« auflöſender Grundirrtum einer Reihe von Richtungen der herkömmlichen Pſychologie, daß ſie eine ſolche Kontinuität des Phänomens leugnen und es ſo darſtellen, als zerfiele die Handlung in einen »inneren Willensakt« und eine ſich daran bloß zeitlich anſchließende objektive Gliedbewegung, die ſich dann erſt durch ihre Wirkungen (oder Begleiterſcheinungen), eine Abfolge von Taſt-, Gelenk-, Lageempfindungen uſw., dem Bewußtſein verriete. Oder: Es folge dem inneren Willensakt eine »Bewegungsvorſtellung« der Glieder, die natürlich nur die Reproduktion einer ſchon ſtattgehabten Bewegung der Glieder ſein könnte, – welch letztere dann urſprünglich rein reflektoriſch ſein müßte. Ein eigentliches Erlebnis des »Bewegens«, das auf das Tunwollen folgte, gäbe es hiernach nicht; an die »Bewegungsvorſtellung« ſchlöſſe ſich einfach die Bewegung ſelbſt an. Eine in die Bewegung ausmündende Wirkſamkeit des Wollens (als Tunwollens) auf unſeren Leib wird hier (wie ſchon bei D. Hume) geleugnet.[1] Daß ein ſolches Bewegungsbild (als Reproduktion vollzogener Bewegungen, in letzter Linie reflektoriſcher) nur in Fällen in die Erſcheinung tritt, wo die Bewegungsintentionen ausgefallen ſind, z. B. beim Schreibenlernen idiotiſcher Kinder, habe ich an anderem Orte ſchon hervorgehoben. Das normale Kind vermag die geſehene Geſtalt eines an der Tafel vorgeſchriebenen Buchſtabens unmittelbar in die Bewegungsintention (und allmählich auch in die nötigen Bewegungsimpulſe) umzuſetzen, – ohne die Hand und den Arm geführt zu bekommen und ſich dann auf die Reproduktionen der hierbei ausgelöſten Empfindungen und ihrer Abfolge zu ſtützen. Die Bewegungsintention iſt ein anſchauliches Phänomen innerhalb der Bewegungsbewirkung und derjenigen ihrer Variationen, die zur Überführung eines gegebenen Sachverhaltes (vom Wertverhalt aus geſehen) in den im Tunwollen gewollten Sachverhalt (Wertverhalt) nötig ſind.[2] So be-

1) Bei D. Hume beſagt das für dieſes ſpezielle Problem darum wenig, weil ein Phänomen des »Wirkens« bei ihm ja überhaupt geleugnet wird.

2) Auch die Jurisprudenz iſt durch dieſe irrige pſychologiſche Theorie zeitweiſe in Irrtum geführt worden. Die Theorie wird dort als »intellektualiſtiſche Willenstheorie« bezeichnet. In ihren Konſequenzen macht ſie hier jeden »dolus« entweder zu einem »dolus eventualis« oder führt – eben weil jeder »dolus« dann ein »dolus eventualis« iſt – zu einer Leugnung des »dolus eventualis«, d. h. zur Verwiſchung des Unterſchiedes zwiſchen dem

Digitized by Google

sitzen wir eine unmittelbare Einsicht in den Zusammenhang, der von einer gesehenen, in der Tastempfindung gegebenen Gestalteinheit (einfachster Natur) in eine Darstellung derselben Gestalt in einer Bewegung führt. Wir lernen diesen Zusammenhang nicht erst durch die Ausführung der Bewegung und die empirische Zuordnung der gesehenen oder getasteten Gestalt zu der Folge von Bewegungsempfindungen, – wenn wir sie z. B. zeichnen. Eine gesehene Gestalt, etwa in roten Linien gezeichnet, kann mit einer, mit der Hand in der Luft gezeichneten Gestalt unmittelbar identifiziert werden. Es gibt eine anschauliche Identität der Stellenordnung in einem Außereinander überhaupt zwischen der Rhythmik einer die Gestalt erzeugenden Bewegung, die zeitlich ist, und der Besonderheit der Orte und Lagen ruhender Punkte, welche (objektiv) die Gestalteinheit aufbauen. Die Bewegungsintention ist daher von allen sog. Bewegungsempfindungen und ihren Reproduktionen, die ja immer nur solche einzelner peripherer Organe sein können, und ganz abhängig sind von der jeweiligen Ausgangslage der Organe zueinander und dem Verhältnis des ganzen Körpers zu dem äußeren Körper, im Hinblick auf den die objektive Bewegung erfolgt, völlig unabhängig. Sie ist auch nicht etwa eine bloße Regel der Abfolge verschiedener Organempfindungen (im Sinne der Bewegung durch verschiedene Organe), resp. eine Regel zwischen diesen Regeln, die sich bei variierter Lageordnung der Organe zum äußeren Körper erhält und einen Niederschlag früherer Erfahrungen darstellt. Derselbe Inhalt des Tunwollens kann vermöge derselben Bewegungsintention ursprünglich durch ganz verschiedene Organe (z. B. durch Hand und Finger, durch Bein und Fuß und Arm und Hand) und auch durch das Zusammenwirken verschiedener Organe realisiert werden. Wir wissen z. B., daß die Grundgestalt der Handschrift dieselbe bleibt, auch wenn der der Hände Beraubte mit den Füßen schreiben lernt. Und sie ist auch unabhängig von der Besonderheit des Zusammenwirkens der Organe, die erforderlich sind zur Ausführung einer Bewegung, z. B. des Ausweichens vor einem Automobil, das sich einen Meter weit (in einem bestimmten Winkel) von dem Orte meines Körpers befindet, und das, je nach der wechselnden Ausgangslage der Organe meines Körpers, ganz verschiedenes Zusammenbewegen (resp. Trennung der Bewegung) meiner Organe fordern muß. Die auf die Organbewegungen folgenden Abläufe von Organempfindungen

---

Wollen im Vorausſehen, daß es rechtswidrige Folgen hat, und dem Wollen der rechtswidrigen Tatſache.

Digitized by Google

sind in beiden Arten dieser Fälle, je nach ihrer Sonderheit, ganz verschieden.[1]

Die Bewegungsintention ist aber auch noch unabhängig von der Entfernung z. B. meines Körperleibes von dem Gegenstand, in Hinsicht auf den die Bewegung erfolgt; sie ist in der Phantasievorstellung einer auszuführenden Bewegung dieselbe wie in der wirklichen Bewegung. Und der »Ort« ihrer Erscheinung, ihr Ausgangspunkt, ist nicht eine bestimmte Stelle in meinem Körper, nicht auch der Ort, wo die umgebenden Körper sind, an die die objektive Bewegung angreift. Was sie gibt, ist allein ein Bild einer bestimmten Art der Richtungsvariation einer möglichen, metrisch und nach der Größe und Entfernung des beweglichen Körpers noch unbestimmten Bewegung. In ihr ist der Gegenstand, an dem das Tun erfolgt, oder der durch das Tunwollen verändert werden soll, mit dem Inhalt des Tunwollens verknüpft. Sie zeichnet die Bewegung vor, durch welche eben dies möglich ist. Sie ist daher niemals irgendwie »mechanisch« bewirkt (durch Reize der Umwelt und die vorhandenen Spuren früherer Bewegungsvorgänge des Organismus und deren Verknüpfungen); vielmehr ist sie stets vom Ausgangspunkt (der Situation) und dem Gegenstande und dem Inhalte des Tunwollens abhängig und variiert mit diesen. Sie stiftet die Einheit und Zielgemäßheit der auf sie folgenden Bewegungsimpulse, die sie gleichsam auf die besondere Lage des Körpers zum umgebenden Körper, seine Entfernung, seine Organe und deren Verhältnisse zueinander (soweit sie fest geordnet sind) spezialisieren. Auch der Bewegungsimpuls ist ein erlebtes Datum, das der objektiven Bewegung vorhergeht. In ihm ist das »Bewegen« z. B. des Armes, den ich hebe und senke, selbst gegeben; er ist also keineswegs die bloße Rückmeldung der sich vollziehenden Bewegung an das Bewußtsein. Er hebt sich scharf als ein besonderes Erlebnis ab, wenn z. B. die objektive Ausführung der Bewegung »gehemmt« ist. Dann findet nicht einfach der Tatbestand statt, daß die Bewegungsintention da ist, aber die sog. Bewegungsempfindungen einfach fehlen (also eine Erwartung auf sie enttäuscht wird), sondern wir erleben eine positive Hemmung und dies bevor wir das Ausbleiben der Bewegung irgendwie sonst fest-

1) Der Widerstreit einer einheitlichen Bewegungsintention zu den Bewegungsimpulsen wird als ein »Fehlbewegen« erlebt schon vor der Erfahrung der Ausführung der Bewegung. So z. B. weiß jemand, der auf Scheiben schießt, schon vor dem Sehen der Scheibe (nach dem Schusse), ja schon vor der Empfindung der Bewegung des Fingers, der auf den Hahn tippt, ob er ins Schwarze getroffen oder gefehlt hat (und ungefähr wie weit).

Digitized by Google

ſtellen. Wir erleben noch den »Widerſtand« unſerer Organe auf den Impuls; auch iſt das Impulserlebnis deutlich gegeben, wo das Organ durch äußere Fixierung in Ruhe bleibt, ein nach rechts zu bewegender Finger z. B. fixiert wird. Das, was die ſog. Bewegungsempfindungen für die äußere Seite der Handlung leiſten, iſt einzig und allein die Spezialiſierung der Impulſe, die bei gegebener Intention, gegebenen Arten, Entfernungen und Lagen des Körpers zum Gegenſtande und gegebenen feſten Organverhältniſſen am Organismus bei wechſelnden Raumverhältniſſen der Organe in ihrer momentanen Lage (innerhalb der Grenzen ihrer möglichen Beweglichkeit, Zuſammenbeweglichkeit und Trennbarkeit ihrer Bewegungen) notwendig ſind. Die ſog. »Bewegungsempfindungen« ſind in Wirklichkeit Empfindungen des ſukzeſſiven Wechſels unſerer Organlagen zueinander.[1]

Es ſei nun jener Faktoren gedacht, die ich »Situation« und »Gegenſtand der Handlung« nannte, oder ihres »gegenſtändlichen Bezugsgliedes«, an dem der »Willensinhalt« zu realiſieren iſt, oder der den Vollzug eines beſtimmten »Willensaktes« (und zwar ſtufenweiſe die Bildung einer »Abſicht«, die Setzung eines »Vorſatzes«) beſtimmt. Alles Wollen erfolgt im Hinblick auf eine ſolche »Situation«, eine Welt von (praktiſchen) »Gegenſtänden«. Es iſt nun wiederum Kants Meinung, daß dieſe Gegenſtände (die er von den Gegenſtänden erkenntnismäßiger oder »vorſtelliger« Erfahrung nicht ſcharf ſcheidet) es ſind, die durch ihre im ſinnlichen Gefühl erlebte Wirkſamkeit auf uns alle Willensmaterie beſtimmen (von der bloßen Geſetzesform alſo abgeſehen), reſp. die Reproduktion der durch ſie bewirkten ſinnlichen Gefühlszuſtände. Und dieſe Behauptung iſt es eben, welche die folgende poſitive Ausführung ſtillſchweigend leugnen wird.

So haben wir uns darüber klar zu werden, daß jeder in dieſem Sinne »praktiſche Gegenſtand« 1. durch einen Wertgegenſtand überhaupt, 2. durch einen der Wertmaterie der Geſinnung des Tunwollens entſprechenden Gegenſtand fundiert iſt.

D. h., es ſind durchaus nicht primär die Dinge der Wahrnehmung (reſp. der Vorſtellung), ſondern die Wertdinge oder die Güter (und »Sachen«), aus denen dieſe »Gegenſtände« beſtehen. Denn nur in einem Wertfühlen (reſp. Vorziehen, reſp. Lieben und

1) Nur vermöge der Einheit des ſie durchwaltenden Impulſes werden dieſe Sukzeſſionen ſelbſt erſt als »Bewegungsempfindungen« erfaßbar.

Digitized by Google

Haſſen) und ſeinen Inhalten iſt jegliches Streben unmittelbar fundiert; nicht aber in einem (objektiven) Bildinhalte, der gar noch »vorgeſtellt« oder »wahrgenommen« ſein müßte. Damit iſt ſchon ein Doppeltes geſagt: daß alles Wollen »von etwas« bereits das Fühlen des (poſitiven oder negativen) Wertes dieſes »etwas« vorausſetzt, daß niemals alſo der Wert erſt eine Folge dieſes Wollens ſein kann. Das, was phänomenal das Wollen eines Inhaltes in Bewegung ſetzt, iſt ja niemals ein zuſtändliches Gefühl, ſondern eben jener Wertgegenſtand, der »im« Fühlen gegeben iſt. Soweit alſo Gegenſtände keine Wertdifferenzen beſitzen, vermögen ſie auch nicht differentes Wollen zu beſtimmen. Nur in den Einheiten von »Wertdingen« und »Wertverhalten« können Gegenſtände überhaupt »praktiſche Gegenſtände« werden.

Hieraus folgt aber der wichtige Satz, daß die Gegenſtände, die ſchon für das »reine Wollen« mögliche Gegenſtände zur Realiſierung von Wertverhalten (und in ihnen gegründeten Sachverhalten) ſind, bereits feligiert ſind nach und auf Grund der Werte, welche die Geſinnung dieſes Wollens durchgeiſtigt. D. h., die praktiſche »Welt«, in die bereits das reine Wollen in der Intention einer Realiſierung von Wertverhalten »eingreift«, trägt bereits das Geſicht, das Antlitz, die Wertſtruktur der »Geſinnung« des Trägers dieſes Wollens. Sein wechſelnder »Gefühlszuſtand« gegenüber dieſer »Welt« hat damit nicht das mindeſte zu tun. Sein Wollen beſtimmter Wertverhalte und die »Welt«, an der er ſie verwirklichen »will«, »paſſen« darum immer in gewiſſem Sinne aufeinander, da ſie beiderſeits von den in ſeiner »Geſinnung« liegenden Wertqualitäten und ihrer »Rangordnung« abhängen.[1] Denn es iſt eben die Geſinnung, in der das aprioriſche Wertbewußtſein und der Kern alles Wollens ſeinem letzten Wertgehalte nach zur Deckung kommen. Die Wertverhalte des reinen Wollens (oder ſeiner Wertprojekte) ſind aber darum, weil ſie nur dieſelben Wertqualitäten (und ihre Ordnung) enthalten können, wie die Wertverhalte der »praktiſchen Welt«, durchaus nicht der praktiſchen Welt »entnommen«; ihre Gegebenheit iſt eine auch von dieſer »praktiſchen Welt« unabhängige. Was wir an beſtimmten Wertverhalten wollen, kann den »gegebenen« Wertverhalten beliebig widerſtreiten (oder auch da-

1) Alles »wahrnehmende«, »vorſtellende«, überhaupt erkenntnismäßige Weltbewußtſein iſt von dieſer »praktiſchen Welt« zunächſt unabhängig. Wir wollen hier durchaus nicht den Satz Fichtes unterſchreiben: »Welche Philoſophie man hat, hängt davon ab, welch ein Menſch man iſt«.

Digitized by Google

mit zusammenfallen). Nur die Wertqualitäten sind hier und dort identisch. Sofern und soweit dies in der Sphäre des reinen Wollens der Fall ist (unabhängig von der Sphäre des Tunwollens), drückt sich dieses Verhältnis in den Akten der »Billigung« und der »Mißbilligung«[1] aus; diese Akte sind weder »Willensakte« noch Akte der »Werterkenntnis« (wie Fühlen, Vorziehen), sondern es sind Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Wollens zur unmittelbar anschaulichen Identifizierung kommt.

Wird so die Welt des »praktischen Gegenstandes« durch die Werte (der apriorische praktische Gegenstand aber durch die apriorischen Werte) bestimmt, so ist aus dieser Sphäre von Wertgegenständen ein als Willensgegenstand in einem besonderen Erlebnis gegebener Inhalt nur als Widerstand eines Wollens gegeben. Würde man der Terminologie huldigen, unter dem Worte »Gegenstand« nur die Bildgegenstände zu verstehen, nicht zugleich die »Wertgegenstände« (oder besser die gegebenen Wert einheiten), so müßte man die »Gegenstände« und die »Widerstände« als zwei nebengeordnete Arten von Gegebenheiten des Seins bestimmen. Der Widerstand ist ein Phänomen, das unmittelbar nur in einem Streben gegeben ist; und dies nur in einem Wollen.[2] In ihm und nur in ihm ist das Bewußtsein praktischer Realität[3] gegeben, die immer zugleich Wertrealität ist (Sachen und Wertdinge).

Es ist hier wohl kaum nötig, es ausdrücklich zu sagen, daß es so etwas wie eine »Widerstandsempfindung« nicht gibt. »Widerstand« ist nur in einem intentionalen Erlebnis gegeben und nur in einem Wollen. Es »konstituiert« den praktischen »Gegenstand«. Das Phänomen des »Widerstandes« besteht in einer Tendenz, die »gegen« das Wollen gerichtet ist, und deren erlebter Ausgangspunkt der den praktischen Gegenstand fundierende Wertgegenstand ist. Und er »erscheint« (so der Gegenstand im Raume ist z. B.) allein dort, wo

1) »Billigen« und »mißbilligen« können wir sowohl eigenes als fremdes Wollen, andererseits aber auch das »Projekt« eines Wollens unabhängig von dessen realem Vollzug.

2) Bloße »Wünsche« haben keinen Widerstand, da in ihnen der Verzicht auf Realisierung des Inhalts auch phänomenal gegeben ist. Ein Aufstreben »findet« wohl etwa einen Widerstand; er ist aber nicht »in« ihm gegeben.

3) Die Frage, ob das phänomenale »Realitäts-« und »Wirklichkeitsbewußtsein« überhaupt auf dem erlebten »Widerstande« beruht, und ob eine Welt bloßer »Bildgegenstände« überhaupt des Unterschiedes von »Wirklichkeit« und »Unwirklichkeit« entbehrte, lassen wir hier dahingestellt.

Digitized by Google

der Gegenſtand iſt;[1] reſpektive bei unräumlichen Gegenſtänden, wie wenn ich den Widerſtand fremden Wollens, z. B. des Staatswillens, erlebe, »am« Wertgegenſtande. »Widerſtand« in unſerem Sinne hat indes gar nichts zu tun mit den Phänomenen des »Zuges« oder der »Abſtoßung«, die von den beſonderen Wertqualitäten der Sache oder des Wertdinges ausgehen. Denn dieſe Phänome können ſchon im Fühlen gegeben ſein (wie wir auch ſprachlich ſagen, »daß wir uns abgeſtoßen fühlen«, »daß etwas uns im Fühlen abſtößt und anzieht«); erleben wir ſie aber im Streben ſelbſt, ſo ſind ſie im bloßen Widerſtandsphänomen bereits fundiert.

Iſt ein Widerſtandsphänomen »gegeben«, ſo iſt im reinen Wollen, in dem es »gegeben« iſt, ſein »Sitz«, d. h. eine phänomenale Entſchiedenheit darüber, ob es im »Ich«, im »Leibe« oder in dem vom Leibe unabhängig exiſtierenden (und als exiſtierend gegebenen) »Gegenſtande« ſeinen Ausgang hat, noch nicht notwendig mitgegeben. Das zeigt ſchon die Tatſache des häufigen Zweifels, wo ein erlebter Widerſtand ſeinen »Sitz« (in dieſem Sinne) hat; ob in einem zu geringen Einſatz des Wollens einer Sache oder in dem zu geringen Einſatz des Tunwollens (bei gleichem Wollen und gleichem Sachwiderſtand) oder in dem zu großen Widerſtand der Sache (bei gleichem Wollen und gleichem Tunwollen). Der »Widerſtand« ſelbſt aber iſt unabhängig von dieſem ſeinem Sitze »gegeben«. Nur das ſteht feſt, daß der normale Menſch die Neigung hat, gegebene Widerſtände »zunächſt« (und ceteris paribus) in den von ſeinem Ich und ſeinem Leibe unabhängig exiſtierenden Gegenſtand zu verlegen; in zweiter Linie aber in ſeinen Leib, in dritter Linie in ſeine pſychiſche Sphäre.[2] Eine umgekehrte Ordnung der Verlegung des Widerſtandsphänomens iſt zum wenigſten »krankhaft«. Fragt ſich ein Menſch bei erlebtem Widerſtande, ob »der Widerſtand nicht in ſeinem Wollen läge«, ſo liegt ſchon in der Frage eine Vergegenſtändlichung des Sachverhaltes, »daß er es ſo gewollt habe«, die das Wollen nicht ſteigert, ſondern lähmt; dasſelbe gilt, wenn er

1) Stoße ich mit einem Stocke gegen eine Wand, ſo iſt mir der Widerſtand in der Wand, nicht etwa in meiner Hand oder gar in den »Taſtempfindungen« der Hand uſw. gegeben; dies hat ſchon Lotze treffend hervorgehoben. Das Fühlen des »Widerſtandes« (eine Widerſtands»empfindung« iſt Unſinn) aber variiert in dieſem Falle abhängig vom erlebten Widerſtande, der ſich ſeinerſeits immer auch abhängig vom Einſetzen der (phänomenalen) Größe des Tuns oder dem erlebten Kraftaufwande beſtimmt. Bei großem Kraftaufwand iſt der Widerſtand – ceteris paribus – kleiner, bei kleinem größer.

2) Die biologiſche Zielmäßigkeit dieſer Ordnung der »Verlegung« des Widerſtandes habe ich auch hervorgehoben in der Arbeit »Selbſttäuſchungen«, I.

Digitized by Google

fragt, ob er das Gewollte mit einem genügenden Krafteinsatz »tun wollte«, oder ob er ein im Wollen zu Realisierendes (und so Gegebenes) tun *könne*; diese Vergegenständlichung des Tunkönnens lähmt aber das *Erleben* des Tunkönnens. Es ist das Phänomen des »Zögerns«, das in einer solchen umgekehrten Ordnung in der Aufsuchung des Widerstandsphänomens beruht, dem als äußerstes Gegenteil die »Kühnheit« des Wollens entgegensteht, in der der Widerstand in besonderem Maße im *Sein* der Sache — allein — lokalisiert ist. Wer in einem Automobil sitzend, das im Begriffe ist an einen Baum anzurennen, anstatt die Vermeidung des Anrennens und das Ausweichen zu »wollen«, und in *Folge hiervon* die Lenkstange richtig zu drücken, in seiner Intention von diesem Ziele ablenkt und seine Intention auf das »Drücken der Lenkstange« richtet (d. h. die Hemmung nicht vom Baume herkommend, sondern »aus sich« stammend erlebt), ist in größerer Gefahr anzurennen.

Was zu einem *Tunwollen* überhaupt und zum *Inhalt* des *Tunwollens* (das vom Inhalt des primären Wollens immer verschieden ist[1]) unmittelbar bestimmt, das ist nicht (wie Kant annimmt) der *Zustand*, den das primäre Willensobjekt durch seine Wirksamkeit — auf mein Gefühl — in mir setzt, sondern es ist der *Widerstand*, den das primäre praktische Objekt meinem durch die immanente Wertgesinnung geleiteten Wollen des Daseins eines bestimmten Wertverhaltes bereitet. Die Quelle des Tunwollens ist also primär nicht ein *Gefühlszustand* (so wenig wie dieser ein Ziel des Wollens ist), sondern der erlebte Widerstand der praktischen Objekte oder der »Sachen« gegenüber dem reinen Wollen. Und es ist, was den Inhalt des *Tunwollens* bestimmt, immer von beiden Faktoren abhängig: 1. dem gewollten *Wertverhalt* (Sachverhalt) und 2. der besonderen Natur des *widerstehenden Objektes*. Ein *Wille*, etwas »Bestimmtes zu tun«, nun aber ist eine »Absicht«.[2]

Die tausendfach abgestuften Widerstände und ihre Inhalte, die dem wollenden Leben begegnen, sind nun allerdings Tatsachen der »praktischen Erfahrung«, d. h. *der* »Erfahrung«, die wir im Wollen (und nur in ihm) machen; und zwar der Erfahrung im Sinne eines *Aposteriori* und *einer induktiven Erfahrung*. Insofern

1) Z. B. »Ich will den Besitz eines Gutes« im primären Wollen; dann ist »Kaufenwollen«, »Stehlenwollen«, »Raubenwollen«, »Sich-schenken-lassen-wollen« usw. der Inhalt des Tunwollens.

2) »Absichten« gibt es nicht in der Wunschsphäre. Auch nicht in der Sphäre des reinen Wollens; jede »Absicht« ist Absicht, etwas zu tun.

Digitized by Google

ist der Absichtsinhalt — wie Kant richtig sieht — durch solche »Erfahrung« bereits mitbestimmt. Gleichwohl bleibt sein Irrtum darum nicht minder groß. Denn nicht nur übersieht er, daß sowohl der Absichtsinhalt wie das widerstehende Objekt durch den Gehalt der Gesinnung an materialen Werten bereits a priori eingeschränkt ist, sondern er irrt auch über die Natur und Art dieser »Erfahrung«, indem er sie erst in die sinnlichen Gefühlszustände verlegt, welche das Objekt in uns erregt; resp. in die Rückwirkung, welche das bereits erfolgte Tun in unseren sinnlichen Gefühlszuständen setzt. Damit aber verkennt er auch die Stufe der Erfahrung, um die es sich hier handelt. Der Mensch ist nicht das passive Wesen, das er voraussetzt, und das zuerst von den Dingen um es her Einwirkungen und daraus resultierende sinnliche Gefühlszustände erhalten müßte, um seinem Wollen einen Inhalt zu geben, der sich dann nach der Auswahl solcher Inhalte bestimmte, welche die größte Lust bereiten und am wenigsten Unlust. Diese sinnlichen Zustände sind fundiert und folgen erst auf die erlebten Widerstände (und richten sich nach ihrer Art und Größe), denen sein Wollen »begegnet«. Es ist das dynamische Verhältnis von »Wirken und Leiden«, »Siegen und Unterliegen«, von »Überwinden und Nachgebenmüssen«, das unserer praktischen Erfahrung primärer Gehalt ist. Und es ist nicht erst der Erfolg faktischen Tuns, sondern es sind die im reinen Wollen bereits (erfahrungsmäßig) erlebten Widerstände, welche die Absichtsinhalte des Tunwollens bestimmen.

Von diesen Widerständen sind grundverschieden diejenigen, welche die bereits gefaßten und gegebenen Inhalte der »Absicht« vorfinden, also die »Widerstände« »für« das Tunwollen, für die Ausführung der Absicht. Erst auf dieser Stufe werden die »Widerstände« zu widerstehenden realen Sachen, also Dingen, im Hinblick auf die wir nun den »Vorsatz« (und den Entschluß) fassen. Erst bei der Bildung dieser neuen Inhalte, zunächst der Vorsatzinhalte, kommt nun auch die Wirksamkeit der (phänomenalen) Dinge auf unseren Zustand als mitbestimmend zur Geltung. Erst im »Vorsatz« tritt der Wille mit der empirischen Wirklichkeit in unmittelbare Berührung und ist darum auch unsere körperliche Anwesenheit bei der Sache, die den unmittelbaren Gegenstand, an dem wir handeln, bildet, sowie Ort und Zeit des Tuns notwendig im Phänomen als dessen Teil in Betracht gezogen — die bei der »Absicht« prinzipiell dahingestellt sind; damit aber erst besteht eine mögliche Erwägung der sinnlichen Gefühlszustände, sowohl derer, welche die Dinge bewirken, welche Gegenstand der Handlung

Digitized by Google

sind, als derer, die ihr Erfolg bewirkt; denn diese Zustände sind phänomenal gebunden an die phänomenale Gegenwart des Leibes (zunächst des Ichleibes, dem aber immer wesensnotwendig ein Körperleib entspricht). Eine solche (mögliche) Berücksichtigung der sinnlichen Gefühlszustände für die Bestimmung der Materie des Wollens setzt nun aber Kant schon für die Stufe der Absichtsbildung als notwendig, ja der Gesinnung an, was – wie wir gezeigt zu haben glauben – unberechtigt ist.

Dazu tritt noch ein anderes. Spricht man – wie Kant – von einer Wirksamkeit der Dinge auf unsere »Sinnlichkeit« und sagt, der sittliche Wille müsse unabhängig von einer solchen Wirksamkeit seinen Zweck setzen, und es könne dies dann nur geschehen nach einer »formalen Gesetzmäßigkeit« (da alle Zweckinhalte auf solcher Wirksamkeit beruhen), so ist doch zu fragen, welche Stufe von »Dingen und Gegenständen« Kant hier im Auge hat. Sind es die Dinge an sich? Sind es die »Dinge« der natürlichen Erfahrung, also im Sinne der vorstelligen Erfahrung (nicht einer besonderen Werterfahrung); oder sollen es gar die qualitätslosen »Dinge« der Naturwissenschaft sein (der mechanischen Physik und Chemie), die diese Wirksamkeit äußern (die physischen Reize)? Ist die Wirksamkeit als eine erlebte Wirksamkeit, oder nur als eine objektiv stattfindende gemeint? Und sind die »sinnlichen Gefühlszustände«, welche nach Kant die Materie des Wollen bestimmen sollen, durch die natürlichen Dinge resp. ihre Wahrnehmung oder durch die Komplexe sinnlicher Empfindungen ausgelöst, welche die »Reize«, als auf unsere Sinnesorgane wirksam gedacht, auslösen?

Hier liegt eine ganze Reihe wichtiger Fragen vor, ohne welche die Kantische Bestimmung einen bestimmten Sinn nicht hat. Es ist hier nicht möglich, sie alle auch nur genau zu stellen, geschweige sie zu lösen. Es muß genügen, einen Weg ihrer Lösung anzudeuten.

Machen wir uns zunächst klar: Die »Dinge«, die für unser Handeln in Frage kommen, die wir z. B. immer meinen, wenn wir bestimmte Handlungen von Menschen (oder Dispositionen zu solchen) auf das »Milieu« dieser Menschen zurückführen, haben mit dem, was Kant »Dinge an sich« nennt, sowie mit den in der Wissenschaft gedachten Gegenständen (durch deren Supposition sie die natürlichen Tatsachen »erklärt«), selbstverständlich nicht das mindeste zu tun. Die Milieusonne z. B. ist nicht die Sonne der Astronomie; das Fleisch, das gestohlen, gekauft wird usw., ist nicht eine Summe von Zellen und Geweben mit den in ihnen stattfindenden chemischen und physischen Prozessen. Die Milieusonne ist am Nordpol, in der

Digitized by Google

gemäßigten Zone und am Äquator eine andere Sonne und ihr gespürter Strahl ein anderer Strahl. Diese Milieudinge haben zunächst zwei Bestimmungen: Sie sind die in der »natürlichen Weltanschauungsrichtung« gelegenen und in ihr vorfindbaren Dinge, und sie sind als Gegenstände des Handelns stets Werteinheiten und Sachen. Es mag vielerlei objektiv auf mich »wirken«, z. B. elektrische und magnetische Ströme, Strahlen aller Art, die ich nicht empfinde usw., was sicher nicht zu meinem »Milieu« gehört; sowenig wie, was ich ererbt habe, zu meiner »Tradition« gehört. Nur das auf mich als wirksam Erlebte gehört dazu. »Milieu« ist also nur das, was ich als »wirksam« erlebe. Als »wirksam erlebt« aber ist genauer alles zu bestimmen, bei dessen Variation in irgendeiner Richtung auch mein Erleben in irgendeiner Richtung variiert — gleichgültig, ob ich diese Variation als Variation eines bestimmten Dinges und die Variation meines Erlebens als Variation eines bestimmten Erlebnisses angeben kann oder nicht; ganz gleichgültig auch, ob das »als wirksam Erlebte« in irgendeiner Form auch perzipiert worden ist oder nicht. Sowenig daher die »Milieusonne« mit der Sonne der Astronomie zu tun hat, sowenig auch mit der »Vorstellung« und »Wahrnehmung der Sonne«. Das »Milieuding« gehört einem Zwischenreiche an zwischen unserem Perzeptionsinhalt und seinen Gegenständen und jenen objektiven gedachten Gegenständen. Denn wir können eine Veränderung unserer Umwelt nicht nur erleben, ohne zu wissen, was sich da innerhalb des etwa Perzipierten verändert hat (z. B. bei Entfernung eines Bildes aus dem Zimmer, in dem wir wohnen), sondern wir erleben auch häufig die Wirksamkeit von etwas, das wir nicht perzipieren; wobei dann häufig erst das Neuhinzutreten oder der Ausfall dieser Wirksamkeit uns in die Richtung blicken läßt, daher sie kam, und uns das wirksam Gegenständliche perzipieren, sei es »vorstellen« oder »vermuten« usw. läßt. So gehört zum momentanen »Milieu« nicht bloß die Reihe von Gegenständen, die ich auf der Straße gehend oder im Zimmer sitzend gerade perzipiere (sei es sinnlich oder vorstellend), sondern auch alles, mit dessen Dasein oder Nichtsein, Sosein oder Andersein, ich bloß praktisch »rechne«[1], z. B.

1) In besonderer Isolierung erscheint das Phänomen in anormalen Zuständen. So z. B. im praktischen Rechnungtragen in der Bewegung und Orientierung von Patienten mit hysterisch eingeengtem Gesichtsfelde gegenüber Gegenständen jenseits der noch gegebenen Sehsphäre (ein Phänomen, das bei organisch bedingter Einengung fehlt, weshalb die letztere, auch wo sie in geringem Umfange besteht, die Orientierungsfähigkeit aufhebt, während die erstere sie nur wenig beeinflußt); oder in der gleichfalls nervös bedingten

Digitized by Google

die Wagen und Menſchen, denen ich ausweiche (in Gedanken verloren oder meinen Blick auf einen Menſchen in der Ferne gerichtet); ſo vermag der Seemann aus Veränderungen ſeines Milieus mit einem kommenden Sturm zu »rechnen«, ohne angeben zu können, es diene ihm dieſe beſtimmte Veränderung (z. B. der Wolkenbildung, der Temperatur uſw.) als Zeichen dafür. Wir beſitzen auf allen Gebieten der Gegenſtandserfaſſung (ſowohl der Perzeption des Gegenwärtigen als des Vergangenen) die Fähigkeit eines ſolchen, den Dingen »praktiſch Rechnungtragens«, ein Erleben ihrer Wirkſamkeit und deren Veränderung, welche von der Sphäre des Perzipierens unabhängig iſt; dasſelbe beſtimmt erlebnismäßig unſer Handeln ſo oder anders und iſt ſelbſt nur in dieſem erlebten Andersbeſtimmtſein »gegeben« — nicht vor ihm als »Grund« dafür. So erleben wir auch die auf der Achtung der Menſchen beruhende »Ehre« unſerer Perſon als eine Einheit der Wirkſamkeit, desgleichen die Liebe der Eltern als eine ſolche, ohne daß uns dieſe Akte und die Perſonen, die ſie vollziehen, dabei gegeben ſind; ja ſo, daß ſich auch die Einheit dieſer erlebten Wirkſamkeit erſt als eine beſondere abhebt, wenn ſie plötzlich aufhört — d. h. Liebe und Achtung uns entzogen wird. Auch wenn wir eine Sache als »dieſelbe« behandeln oder als eine »andere« oder einen Menſchen behandeln »als etwas, das er nicht iſt«, ſo beſteht hier nicht notwendig ein intellektuelles perzipiertes »Identiſchſein«, »Andersſein«, oder dieſes »Etwasſein«, das dem »Behandeln« vorherginge; gleichwohl beſteht ein intentionales Erleben, nicht einfach ein objektives Geſchehen. Nur unter der Vorausſetzung dieſes Phänomens können wir das Weſen aller ſpezifiſch »praktiſchen Erfahrung« — die ſo gern vom »Praktiker« dem »Theoretiker« entgegengehalten wird —, ſei es in einem Handwerk, einer Kunſt, einer erzieheriſchen oder ſtaatsmänniſchen Betätigung, voll verſtehen; desgleichen die unmittelbare Unterſcheidung des praktiſch »Weſentlichen« vom »Unweſentlichen«, die auch dem größten Kenner eines Gebietes (in der Theorie) ſo fremd ſein kann. Der »Praktiker« in dieſem Sinne iſt gleichſam umringt von dinghaften Einheiten, die ſich unabhängig von ihrer Perzeption ihm als ein Reich abgeſtufter und qualitativ geſonderter Wirkſamkeiten darſtellen, ſchon geſondert und gegliedert als die Anſatzpunkte eines möglichen Handelns; und er »lernt« mit dieſen Einheiten »umgehen«, ohne daß er irgendwelche theoretiſche Erkenntnis der Geſetze haben müßte, die ſie beherrſchen. Und doch

Blindheit für gewiſſe Worte oder Buchſtaben eines Wortes, wobei ja auch dieſe Worte und Buchſtaben irgendwie »gegeben« ſein müſſen, damit gerade ſie im Sehbild ausgelaſſen werden.

Digitized by Google

ist dieses »praktische Lernen«, diese steigende Logisierung des Handelns etwas ganz anderes als etwa bloße Übung und Gewöhnung, die nur bereits vollzogenen Handlungen (und Bewegungskombinationen) gegenüber stattbaben; vielmehr findet auch ein steigendes Beherrschen ganz neuer Tatsachenreihen und Situationen statt, und doch unabhängig von vorangängigem theoretischem Wissen. Und immer ordnet sich das praktisch Unwesentliche dem Wesentlichen schon in der Art der Gegebenheit selbst – nicht erst durch eine Wahl am Gegebenen – gleichsam automatisch unter; insofern es sofort nach seinem nur fühlbaren Wertrelief für das Handeln sich darstellt.

Oder ein anderer Fall: Es gibt ein »praktisches« Gehorchen und ein ebensolches »Vergehen« gegen Gesetze, die nicht wie Naturgesetze das Naturgeschehen des Handelns »beherrschen«, als vollzöge es sich »nach« ihnen in ganz objektiver Weise; die aber auch durchaus nicht als Gesetze gegeben sind (in einer Form der Perzeption, des »Wissens von . . .«), die vielmehr im Vollzug des Handelns als erfüllt und als verletzt erlebt werden, und erst in diesen Erlebnissen überhaupt zur Gegebenheit kommen. In diesem Sinne ist der schaffende Künstler von den ästhetischen Gesetzen seiner Kunst »beherrscht«, ohne daß er sie »anwendet«, aber auch ohne daß er »Erfüllung« und »Verletzung« erst an der Wirkung, d. h. am Kunstwerk fände. In diesem Sinne gehört zum Wesen des »Verbrechens«, daß der Handelnde Gesetze verletzt und sich als verletzend im Handeln erlebt, mit deren Bestand er doch sonst praktisch rechnet, bei sich und anderen – ohne daß er indes auch nur die mindeste Kenntnis dieser Gesetze haben müßte; oder an sie »gedacht« haben müßte. Andererseits ist, wer Gesetze kennt und sie verletzt, durchaus noch kein Verbrecher. Der bloße »Brecher« und »Feind« eines Gesetzessystems ist kein »Verbrecher«; denn er steht ohne jede Art von praktischer Anerkennung ihm gegenüber.[1] Der Verbrecher aber ist der, der zwar nicht in einem besonderen Akte der »Anerkennung« sie notwendig anerkennen muß, wohl aber in seinem Wollen und Handeln die betreffenden Gesetze als wirksam erlebt, und sie so »praktisch anerkennt« (auch darum von anderen ihre Befolgung »als selbst-

1) So zeigt die Geschichte H. v. Kleists »Michael Kohlhaas« schön und tiefsinnig, wie der Held vom scheinbaren Verbrecher immer mehr zum Feinde des Rechtssystems wird, das ihn als »Verbrecher« erscheinen läßt, d. h. wie er auch seine unwillkürliche »praktische Anerkennung« immer mehr der Ordnung entzieht, unter der er lebte – bis er gleichwie ein Kriegsfeind dem System entgegentritt und ebendamit nun auch in seinen wahrhaft objektiv gesetzwidrigen Taten den Charakter eines »Verbrechers« verliert.

Digitized by Google

verſtändlich«, nicht in einem beſonderen erlebten Akt der »Erwartung« erwartet). Nur als einer, der ſich aufbäumt gegen das, deſſen Herrſchaft er doch wirkſam in ſich erlebt, nur in dieſem *erlebten Widerſtreit* iſt er »Verbrecher« und nicht bloß »Brecher« der Geſetze.

Der Beiſpiele ſeien genug. Machen wir uns jetzt klar, welche Bedeutung dieſe praktiſch wirkſamen Gegenſtände der Umwelt für die mögliche Beſtimmung des Willensaktes und der Handlung (auf deren verſchiedenen Stufen) haben.

Die Frage ſtellt ſich gern in der populären Form dar, wieweit das »Milieu« des Menſchen ſein Handeln, Schaffen erkläre, wieweit umgekehrt er es beeinfluſſe oder ſchaffe. Erklärt es den »Helden«? Oder wird – wie Nietzſche meint – »Alles um ihn zur Tragödie?«

So iſt die Frage unwiſſenſchaftlich geſtellt. Es gilt zu ſcheiden, wieweit das eine und das andere der Fall iſt, d. h. dem *Weſen* nach der Fall iſt – von allen empiriſchen Erklärungen beſtimmter Handlungen aus beſtimmten Milieus unabhängig.

Das heißt, es gilt zu ſcheiden, welche Faktoren – in und außer uns – noch beſtimmend für die *Bildung* des »Milieu« ſind; und für welche Stufe der Willenshandlung das »Milieu« ſelbſt noch ein beſtimmender Faktor iſt. Soviel iſt klar: Was wir hier »Milieu« oder die praktiſch als wirkſam erlebte Wertwelt nennen, das wechſelt nicht allein dadurch ſeinen Inhalt, daß wir z. B. reiſen, unſeren Wohnort wechſeln uſw. Gewiß wechſeln damit die Gegenſtände, die wir hier und dort in unſerem Milieu vorfinden; aber es ſelbſt und ſeine *Struktur*, durch deſſen Gepräge irgendwelche Dinge erſt unſere Milieudinge (nicht nur »Wertdinge«, ſondern »Umweltdinge«) ſind, bleibt in dieſem Ortswechſel unſeres Körpers völlig konſtant. Es bleibt ſo konſtant, wie z. B. die räumlichen Richtungsunterſchiede des Vorn und Hinten und des Oben und Unten konſtant bleiben, wenn wir körperlich den Ort wechſeln, wenn auch immer neue Dinge in dieſen Richtungen gegeben ſind. Denn es ſind dieſelben Wertqualitäten, auf die unſere beſonderen Werteinſtellungen (oder Einſtellungen auf Wertverhalte) in der beſonderen Rangordnung der unſere »Neigungen« beherrſchenden Vorzugsregeln beruhen, mit denen wir an die wechſelnden empiriſchen Wirklichkeiten herankommen. Der Spießbürger bleibt Spießbürger, der Bohemien Bohemien, und nur das wird ihnen »Milieu«, was die Wertverhalte ihrer Einſtellungen an ſich trägt. Menſchen einer Standeseinheit, einer Raſſen- und Volkseinheit, einer Berufseinheit uſw. und ſchließlich jedes Individuum tragen ſo die Struktur ihres Milieus mit ſich herum. Derſelbe Wald

Digitized by Google

ist dem Förster, dem Jäger, dem Spaziergänger auch ein anderes »Milieu«; prinzipiell nicht anders, wie er dem Rehbock ein anderes Milieu ist als dem Menschen und wieder ein anderes der im Walde lebenden Eidechse. Beachten wir nun aber wohl: Wenn wir sagen, es seien am selben Walde z. B. dem Spaziergänger, Jäger usw. verschiedene Milieus gegeben, so meinen wir nicht etwa, daß es 1. nur verschiedene Interessen seien, die sie am Walde hätten; 2. daß sie nur verschieden abgestufte Aufmerksamkeitsakte am Walde vollziehen; 3. daß sie (in gleicher wertfühlender und praktischer Richtung ihres Lebens) denselben Gehalt perzipierten (sei es in sinnlicher Wahrnehmung oder Vorstellung usw.), um dann nur verschiedene Teile seiner zu beachten.[1] Vielmehr muß für alle diese Arten möglicher

1) Man beachte hier wohl den genauen Sinn der Scheidung von Individuum (oder was an seiner Stelle steht, wie z. B. Mensch, Mongole usw.) und Umwelt. Diese Scheidung hat nicht das mindeste zu tun mit jener von »Ich« und »Außenwelt«, der psychischen und physischen Sphäre. Die Scheidung von »Individuum« und »Umwelt« ist psychophysisch indifferent; daher hat jedes Individuum in seiner Umwelt wie in sich selbst wieder einen »psychischen« und »physischen« Bestandteil. Zum ersteren gehört alles, was es an Fremdpsychischem auf sich wirksam erlebt — ohne es darum perzipieren zu müssen; alle Gedanken und Gefühle, die es nicht »als« seine individuellen erlebt, d. h. mit der besonderen Prägung seiner Individualität, eine Sphäre, die — wie hier nicht nachgewiesen werden kann — mit dem durch das Assoziationsprinzip Erklärbaren zusammenfällt; zu seiner physischen Umwelt gehört auch noch sein Körperleib, soweit er in Phänomenen äußerer Wahrnehmung ihm gegeben ist (beim praktischen Milieu mit seinen positiven und negativen Wertigkeiten). Es hat daher auch der Unterschied eines organischen Körpers von den ihn umgebenden Körpern nichts zu tun mit dem Gegensatze von Individuum und Umwelt. Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der äußeren Wahrnehmungsgegenstände und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom organischen Körper und toten Körpern) in physikalische (im weiteren Sinne) und physiologische Phänomene; (ebensowenig hat er zu tun mit dem realen Verhältnis von Seele zu Seele). Auch hat er nichts zu tun mit dem Verhältnis von seelischem, unmittelbar erlebtem Ich und der Sphäre des Seelenleibes und Ichleibes (dem Sitz aller Organempfindungen und triebhaften Strebungen, wie »es hungert mich«). Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der inneren Wahrnehmung und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom Ich und dem Ichleib) in Phänomene der reinen und physiologischen Psychologie, in rein seelische Phänomene und solche des »inneren Sinnes«; (hierzu siehe auch meinen Aufsatz »Selbsttäuschungen«). Die Leibeinheit ist uns aber noch völlig unabhängig von äußerer und innerer Wahrnehmung (nicht erst durch konstante Zuordnung der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung desselben »Leibes«) als ein unmittelbar anschaulicher, material identischer Gehalt und als Ganzes gegeben. Und sie ist es, die das wesenhafte Gegenglied zur »Umwelt« darstellt. Dem

Digitized by Google

Gegebenheit in den hier genannten Akten ein Gegenstand bereits dem »Milieu« angehören, damit er Inhalt eines solchen Aktes mit all seiner möglichen Steigerungsfähigkeit werden könne. Oder wir können auch sagen: Alle die hier genannten Akte »Interessenehmen«, »passive und aktive Aufmerksamkeit«, »Perzipieren« finden das Milieu bereits gleich einer festen Wand vor, durch die sie nicht hindurchzudringen vermögen, oder als etwas, dessen Gehalt bereits die überhaupt mögliche Materie für ihre nach Aktart und Grad variabeln Inhalte darstellt.

Dies sei zunächst kurz gezeigt:

1. Zunächst für die Aufmerksamkeit. Man scheidet sie mit Recht in aktive und passive Aufmerksamkeit, und sofern sie Aufmerksamkeit »im« Streben ist, ist jene am deutlichsten im Phänomen des »Suchens«, diese im Phänomen des Erleidens eines »Sichaufdrängens« gegeben, wobei das letztere wieder in die Qualität des »Angezogenseins« und die des »Abgestoßenseins« zerfällt. Der Unterschied ist kein relativer, etwa nach der zeitlichen Folgeordnung von Perzeption und Tätigkeitsbewußtsein. Er besteht vielmehr im phänomenalen Ausgangspunkte der gegebenen Tätigkeit, ob sie als vom Ich ausgehend oder auf es zukommend erlebt ist. Nun wird es kaum eine Frage sein, daß das Milieu in keinem Sinne auf Variationen der »aktiven Aufmerksamkeit« beruht. Wie einem halluzinierten Gegenstande gegenüber, ja selbst einem illusionierten, die aktive Aufmerksamkeit in allen ihren Unterarten, als da sind Beobachten, Beachten, Achten auf, Bemerken, und in den Graden der drei ersteren, noch beliebig variieren kann, ohne den Gehalt der Gegenstände zu verändern, so vermag sie dies erst recht gegenüber dem Milieugegenstand. In einem einmal gegebenen Milieu kann freilich ganz Verschiedenes von den Sachen zum wachsenden und abnehmenden Gehalt dieser Funktionen werden. Das Individuum ist bald auf dies, bald auf jenes aktiv aufmerksam in seinem Milieu; »sucht« bald dieses, bald jenes darin; der Jäger beachtet und bemerkt am selben Dinge

einheitlichen »Leibe« aber (nicht dem Körperleibe) steht die »Person« (als eine gleichfalls psychophysisch indifferente Einheit der Akte) gegenüber. (Siehe hierzu auch den II. Teil.) Der »Person« aber steht auf der Gegenstandsseite gegenüber nicht eine »Umwelt«, sondern eine »Welt«, aus deren Gehalt die »Umwelt« nur die für eine Leibeinheit bedeutsame und in ihr als wirksam erlebte Auswahl von Inhalten darstellt. Es bestehen also die scharf zu trennenden Gegensätze:

1. Person → Welt.
2. Leib → Umwelt.
3. Ich → Außenwelt.
4. Körperleib → toter Körper.
5. Seele → Leibich.

Digitized by Google

des Jäger-Waldes bald dieſen, bald jenen Zug oder dieſen und jenen Vorgang. Aber er gelangt dadurch niemals in das Milieu des Spaziergängers! Auch iſt ja klar: Milieu iſt in erlebten Wirkſamkeiten gegeben, niemals alſo in einem Suchen; in ihm kann man Verſchiedenes »ſuchen«, auch bald dies, bald jenes beachten und bemerken. Für dieſe Tätigkeiten und ihre Grade iſt das Milieu ſicher eine ſtahlharte Wand. Die paſſive Aufmerkſamkeit, das Sich-Aufdrängen von Gegenſtänden mit ihren Qualitäten des Angezogen- und Abgeſtoßenſeins[1] ſetzt mindeſtens die Perzeption dieſer Gegenſtände voraus. Aber dies tut – wie ich ſchon zeigte – der Milieugegenſtand nicht! Aber ſie ſetzt noch mehr voraus. Einmal einen – ihr gegenüber – objektiven Faktor am Gegenſtande, ſeine »Auffälligkeit«. Dieſe »Auffälligkeit« aber (z. B. von Plakaten oder von Kleidern oder von elementaren Gebilden, z. B. der Helligkeit und Dunkelheit vor der Qualität der bunten Farbe mit Einſchluß von Schwarz-Weiß, der Geſtalt einer Linie vor ihrer Dicke und Dünne und ihrer Farbe; des Rhythmus einer Tonfolge vor ihrer melodiöſen Form; der Geſtaltähnlichkeit vor der Größenähnlichkeit der in ſie eingehenden Elemente uſw.) iſt in ihrem Maße bereits bedingend für das Maß des ſich »Aufdrängens«. Was ſich ſo einem Individuum »aufdrängt«, muß zunächſt zerlegt werden in die (generellen) Auffälligkeitsgrade der in ihm enthaltenen Elemente – um welche Gebildeeinheit es ſich immer handle. Zu dieſem Faktor aber tritt, zur Beſtimmung des Grades des ſich »Aufdrängens«, hinzu die Intereſſenrichtung des betreffenden Individuums. Was wir »Intereſſe« nennen, iſt aber nicht etwa ein beſonders ſtarker Grad der paſſiven (oder gar der aktiven) Aufmerkſamkeit oder ein Reſultat der bloßen Häufung ſolcher Tätigkeitserlebniſſe gegenüber einer Sache. Aufmerkſamkeitsakte (aktive und paſſive) mögen uns zuweilen zufällig eine Erſcheinung in Sicht bringen, an der wir Intereſſe nehmen. Aber dieſer Akt des »Intereſſenehmens« iſt durch keinen Grad von Aufmerkſamkeitserlebniſſen gegeben. Er iſt eine neue Erlebnisqualität, die ſich wieder auf die Zugehörigkeit eines Gegenſtandes zu einer Einheit aufbaut, an der wir »Intereſſe haben«.[2] So wird das Erwachen der Mutter beim leiſeſten Geräuſche, das Zeigefunktion auf ihr Kind hat, auch in großer Schlaftiefe durch

1) Alles »Fühlen« davon iſt ſekundär.

2) Auch das »Intereſſehaben« iſt ein Erlebnis, das mit den ſog. »wahren Intereſſen« meiner Perſon (über die mich ein anderer belehren kann) nichts zu tun hat. Dieſes Erlebnis bedingt aber die Richtung des Intereſſenehmens.

Digitized by Google

das Intereſſe an dem Kinde und ſeinem Zuſtande bedingt, während dieſelben Geräuſchinhalte *ohne* dieſe Zeigefunktion »auf das Kind« mit den gleichen Lebhaftigkeitswerten oder Fähigkeiten, die paſſive Aufmerkſamkeit auf ſich zu lenken (ja mit weit höheren Graden), *kein* Erwachen bedingen können. Die *Intereſſenrichtung* beherrſcht uns im Wechſel der aktiven und der paſſiven Aufmerkſamkeitsſchwankungen, und ihr Gehalt (immer ein Wertgehalt) *lenkt* die Richtung, welche dieſe Akte nehmen, wie groß ihr Grad immer ſei. Keine verkehrtere pädagogiſche Lehre als die, es gälte durch Steigerungsmittel der Aufmerkſamkeit das Intereſſe der Schüler an einem Gegenſtande zu erwecken.[1] Nein! Es gilt vielmehr Intereſſe zu erwecken für den Gegenſtand; *dann* ſteigert ſich die Aufmerkſamkeit von ſelbſt! Ich gehe z. B. in eine Geſellſchaft »aus Intereſſe« für eine Perſon. Meine Aufmerkſamkeit wendet ſich bald dieſem, bald jenem, z. B. aus Höflichkeit der Hausfrau, zu, die lange mit mir ſpricht, während die Perſon, für die ich Intereſſe hege, daneben ſteht. Aktive und paſſive Aufmerkſamkeit hat gewiß hier die Dame des Hauſes. Aber hinter dieſen Aufmerkſamkeitserlebniſſen liegt doch aktuell erlebt das Intereſſe an dieſer Perſon. Die Hausfrau und was ſie ſagt (mag es auch bald mehr, bald weniger meine Aufmerkſamkeit auf ſich lenken) iſt nur ein Element in der Sphäre meines Intereſſes, und jede ihrer Regungen und Worte, die entfernte Zeigefunktion haben auf den Gegenſtand meines Intereſſes, jene Perſon, gewinnen ſchon hierdurch unverhältnismäßig an *paſſiver* Aufmerkſamkeit. Und – wäre ich denn überhaupt in die Lage gekommen, alle der Hausfrau gegenüber vollzogenen Aufmerkſamkeitsakte zu vollziehen – ohne dies Intereſſe? Gewiß: die »Aufmerkſamkeit« in allen ihren Stufen iſt nicht von einem Wertfühlen bedingt; ſie iſt als ſolche *wertblind*. Ich kann auf Dinge und Züge »aufmerkſam« ſein, *ohne* irgendwelche Werte in ihnen zu erfaſſen! Aber das, worin ſie *kreiſt*, iſt immer eine phänomenal gegebene *Werteinheit*, d. h. ein Wertganzes, zu dem das, worauf ich aufmerkſam bin, in noch fühlbarer Weiſe gehört. Die Aufmerkſamkeitserlebniſſe ſpielen ſich *innerhalb* von »Intereſſeneinheiten« und ihren entſprechenden Werteinheiten ab; *ſie* vermögen das Gefüge dieſer Einheiten und ihrer Gliederung nicht zu zerbrechen oder zu verändern. Die Intereſſenrichtungen ſind die beſtimmenden Faktoren, in deren Umkreis alle mögliche Aufmerk-

1) Siehe hierzu auch W. James, »Pſychologie«, deutſch von M. Dürr.

Digitized by Google

samkeit oszilliert. Sie ist gefangen und befangen in deren Gefängnissen.

2. Vermag das Interesse das Milieu zu bestimmen? – Aber auch das Interesse an Dingen setzt ursprünglich die Perzeption dieser Dinge voraus; und damit voraus, daß ihre »Wirksamkeit« erlebt ist. Sehen wir auf die Art hin, wie etwas mein Interesse gewinnt! Es setzt dieser Vorgang voraus, daß der Gegenstand, an dem ich Interesse nehme, für mein strebendes Leben bereits da, d. h. auf es wirksam, ist. So können dieselben Sacheinheiten aus einem bestimmten Teile der wirklichen Welt für zwei Individuen jene Wirksamkeit besitzen, und gleichwohl können die Interessenrichtungen darauf (auch die Interessen, die man an ihnen »hat«) sehr verschieden sein. So ist für zwei Bauern, die um einen Hof handeln (sofern sie als Bauern in Frage kommen), in der Betrachtung der Grundstücke, des Stalles, der Gebäulichkeiten usw. dasselbe Milieu gegeben; d. h. es werden dieselben, auf ihren Beruf mit seinem möglichen Handlungsspielraum zugeschnittenen Sacheinheiten, ihnen in der Durchsuchung lebendig und auf sie wirksam. Und es werden sicher ganz andere sein, als z. B. die eines Malers, der den Hof malen will. Aber die verschiedenen Interessen, die sie bei diesem Geschäfte haben, werden aus diesem Milieu ganz verschiedene Teilinhalte und in verschiedenen Hebungen und Senkungen ihrer Bedeutung zur Schwelle des Bemerkens gelangen lassen; der Verkäufer wird auf die Vorzüge, der Käufer auf die Schäden eingestellt sein.

Das Milieu ist also auch für das Interesse bereits vorgefunden. Verschiedene Teile und Seiten der Milieugegenstände[1] sind es, an welchen die Interessen ihre Auswahl vornehmen. Eben deswegen vermögen sie das Milieu nicht zu bestimmen.

3. Endlich sagte ich: der Milieugegenstand bestimmt auch die Perzeption der Dinge (natürlich immer mit der Einschränkung auf das, was in unser strebendes Leben überhaupt an perzeptivem Gehalt eingeht). Das Milieu bildet als ein anschauliches Ganzes nicht nur den Hintergrund für alle Inhalte der Wahrnehmung, sondern auch das Reservoir gleichsam, aus dem diese entnommen sind. So sind noch Gegenstände in meinem Zimmer wirksam erlebt, die nicht nur nicht – weder passiv noch aktiv – in die Aufmerksamkeitssphäre gezogen sind, sondern die auch keineswegs perzipiert sind; gleichwohl würde ihre

1) In seiner zeitlichen Ausdehnung heißt das, was sonst Milieu heißt, Tradition, d. h. die in uns noch lebende und wirksame Geschichte, die gerade bewußte Erinnerung an die wirksamen Erlebnisse ausschließt und bereits den Gegenstand der Geschichtswissenschaft konstituiert.

Digitized by Google

Variation mein Geſamterleben – erlebbar – mitvariieren. Das »Milieuwirkſame« umgibt alſo die perzeptive Sphäre als ein weiterer Kreis, ſo wie die perzeptive Sphäre diejenige des Intereſſes und dieſe Sphäre die der Aufmerkſamkeit umgibt! Und ſo iſt auch, was in der perzeptiven Sphäre liegt, noch fundiert durch den Milieugegenſtand! Denn von allem Perzipierbaren geht nur derjenige Gehalt der wirklichen Dinge (im Sinne der »natürlichen Weltanſchauung«) in die Perzeption faktiſch ein, der für die Wirkungseinheit eines Milieudinges Eigenſchaft, Merkmal iſt oder ſonſt irgendeine ſymboliſche Funktion haben kann. Die Bedeutung, den »Ausgangspunkt« dieſer als einheitlich erlebten Wirkſamkeit auch bildhaft zu beſtimmen, iſt hier – je nach ihrer Größe und Art – die Bedingung für das, was perzipiert wird. Darum iſt ſchon der perzeptive Gehalt des Milieu in ſeinen Gliederungen und Einheiten das genaue Gegenbild jener Wirkungseinheiten für unſer Streben! Es ſind die »Widerſtandsarten«, die hier die »Gegenſtandsinhalte« bedingen.

Dies gilt aber auch für die »ſinnlichen Gehalte«, die in der Sphäre des Milieu vorkommen. Das Milieu iſt nicht die Summe deſſen, was wir ſinnlich wahrnehmen; ſondern wir können nur ſinnlich wahrnehmen, was zum »Milieu« gehört.[1] Eine (zwiefache) Einſeitigkeit der Methode in der Unterſuchung der ſog. »Empfindungen«, verbunden mit einem erkenntnistheoretiſchen Irrtum, haben es mit ſich gebracht, daß das Geſagte heute parodox erſcheint. Jene Einſeitigkeit aber beſteht darin, daß man die allein reale einheitliche Funktion des ſinnlichen Geſamt-Empfindens eines lebendigen Individuums und ſeine biologiſche Bedeutſamkeit und Geſetzmäßigkeit gar nicht unterſuchte; ſondern ſich allein auf die Frage konzentrierte, was, von einem Leib und deſſen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei beſtimmten ſie erregenden phyſikaliſchen und chemiſchen uſw. Urſachen, die auf ſie wirken, für ſog. »Empfindungen« beſtimmen würden. Gewiß iſt dieſe – auf den nützlichen Fiktionen, daß es ſo etwas gäbe, wie für ſich exiſtierende Sinnesorgane, eben ſolche Sinnesbahnen und lokaliſierte, für ſich exiſtierende Endſtellen im Zentrum, desgl. für ſich exiſtierende »Empfindungskomplexe«, die von deren Erregung

1) Der vollſtändige Gehalt der Dinge, Ereigniſſe uſw. der »natürlichen Weltanſchauung« ſtellt (von allen beſonderen Intereſſen gereinigt) das »Milieu« der Gattung »Menſch« dar; die ihr eigenen »Formen« aber die Milieuſtruktur eines Lebeweſens überhaupt. Nicht jener Gehalt, aber dieſe Struktur iſt auch für die Gegenſtände der »wiſſenſchaftlichen Erfahrung« »a priori«; durchaus aber nicht für die Philoſophie, d. h. die abſolute Erkenntnis.

Digitized by Google

abhängig ſind, aufgebaute – Methode von großer ökonomiſcher Bedeutung für die Erkenntnis von Geſetzmäßigkeiten, die – immer unter dieſen fiktiven Vorausſetzungen – gelten. Aber darüber, was ein einheitliches Lebeweſen faktiſch empfindet in einem ſeiner Lebensmomente, und wieſo es dies und nichts anderes empfindet, warum es z. B. nicht empfindet, was es nach den Ergebniſſen dieſer Methode empfinden müßte, wenn es – eine bloße Verſammlung von Augen, Ohren, Taſtorganen und ihren Fortſätzen bis zu den dazu gehörigen Gehirnteilen wäre, davon lehrt ſie uns nicht das mindeſte. Noch weniger vermag ſie uns ein Wort darüber zu ſagen, warum die verſchiedenen Lebeweſen gerade über dieſe und keine anderen Qualitätenkreiſe und Modalitätenkreiſe von Inhalten der Empfindung verfügen. Nimmt aber gar dieſe Methode der Unterſuchung philoſophiſche Aſpirationen an, ſo muß ſie darin enden, in einem Chaos von »Empfindungen«, die niemand empfindet, und für deren beſondere »Komplexe« alle Dinge, Organismen, Iche uſf. nur zuſammenfaſſende »Symbole« darſtellen, das letzte Sein überhaupt zu ſehen, ein Sein – das faktiſch nie und nirgends gegeben iſt. Sie endet notwendig bei der Philoſophie von – Mach. Faktiſch aber ſind einem lebendigen Weſen erſtens Empfindungen überhaupt nur gegeben, ſofern ſie, und in den Grenzen, in denen ſie Zeigefunktion für Dinge haben, und zwar – wiederum – für Dinge ſeines Geſamtmilieus. Was darauf keinerlei Zeigefunktion haben kann, iſt ihm überhaupt nicht »gegeben«; Qualitäten von Empfindungen (und beſtimmte Fälle ihrer ſonſtigen Eigenſchaften) ſind im konkreten Falle des Empfindens eines Organismus auch nur in den Grenzen gegeben, als ſie in Einheiten der Funktion, d. h. des Seh- und Höraktes, eine beſtimmte Stelle haben können; wobei wiederum dieſe Funktionen tatſächlich nur funktionieren, ſofern ſie in Akten wie denen des Spähens und Horchens und irgendwelchen Einheiten ihrer und ihrer Gegenſtände die beſtimmte Dienſtleiſtung haben, die betreffenden Gegenſtände den Intereſſen gemäß, welche das Horchen und Spähen oder das Spüren (z. B. beim Taſten) leiten, behandelbar zu machen! Qualitätenkreiſe aber bei verſchiedenen Arten ſind für dieſe gegeben, ſoweit ſie ein Alphabet darſtellen, dadurch die gleichſam »lebendigen Worte« der Milieudinge darſtellbar werden! Gewiß: Wie alle literariſchen Werke, die es je gab und geben wird von Homer bis Goethe uſw., nur »Fälle« möglicher Permutationen darſtellen der in die Sprache eingehenden Laute und ihrer Buchſtabenzeichen, ſo ſtellen auch die Empfindungs-

Digitized by Google

qualitäten die »Elemente« dar, aus denen das große »Gedicht« der Umwelt besteht. Aber so sicher einer, der nur diese Laute und die Buchstaben kennt, von der Literatur der Welt nichts kennt und ihm nicht deren »letztes Sein«, sondern *gar nichts* von ihr in ihnen »gegeben« ist; so ist auch denen, denen »Empfindungen« »gegeben« sind, nicht die Welt, sondern – *Nichts* von ihr gegeben. Und dasselbe gilt für das Verhältnis von sinnlichen Gefühlen zur Welt der Werte!

So sind auch die *Funktionen, in die sich das einheitliche* »Empfinden« eines lebendigen Wesens gliedert, das »Hören«, »Sehen«, »Spüren« usw. wieder trotz ihrer Eigengesetzmäßigkeit gegenüber den besonderen Gesetzesbeziehungen zwischen Reiz, Organ und Empfindung, bloße *Partialfunktionen* seines »Empfindens«, d. h. etwas, durch das *hindurch* es seine *einheitliche* Empfindungsfunktion ausübt; sein jeweiliger *Gehalt* des Empfindens aber ist nicht eine »Summe« dessen, was es sieht, hört, riecht, schmeckt, sondern ein *Ganzes*, mit dessen Variation sich auch die Inhalte dieser Partialfunktionen verändern.[1] Aber auch der Gehalt wiederum, der in sein einheitliches Empfinden eingeht, stellt nur (wie das Hören für das Erhorchte, das Sehen für das Erspähte) den möglichen Teilgehalt der Milieudinge dar, welcher der Interessenrichtung auf sie entspricht. Denn, wie wir *mehr* perzipieren (in der Wahrnehmung) als das, was wir – auch einheitlich – empfinden, so ist immer ein *weiteres* und *reicheres* Milieu erlebt und als auf uns wirksam gegeben als das, was wir perzipieren und wahrnehmen. Nicht den Perzeptionsgehalt, der für das »Interesse« schon gegeben sein muß, wohl aber den sensitiven Gehalt des Per-

1) Für jene analytische Methode stellt sich diese Sachlage dar in den erst neuerdings für die Untersuchung herangezogenen Tatsachen der Veränderungen, welche z. B. Sehinhalte bei gleichzeitigem Hören unabhängig von einer Variation der betreffenden Dinge, die gesehen und gehört werden, erleiden. Siehe für die Beziehungen zwischen »innerem« Sehen und Hören und gleichzeitigem wirklichem Hören und Sehen vor allem Urbantschitsch: »Über subjektive Gehörs- und Gesichtserscheinungen«. Auch die Tatsachenreihen, die zeigen, wie die sinnlichen Funktionen gleichzeitig in der Halluzination zusammenwirken, wie im Falle, daß der halluzinierte optische Trompeter auch, indem er seine Trompete ansetzt, einen (halluzinierten) Trompetenton ausstößt (Pick) oder daß die Form eines (optisch) halluzinierten Stuhles auch für das Tasten die räumliche feste Form aufweist, zeigen ein *einheitliches* Zusammenwirken der Sinnesfunktionen in der Richtung des halluzinierten Dinges und seiner Bedeutung, die von gleichzeitiger Organreizung jedenfalls unabhängig ist. Vgl. hierzu auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination« in der Zeitschrift für Pathopsychologie, IV. Heft.

Digitized by Google

zeptionsgehaltes determiniert noch die einheitliche Intereſſenrichtung des einheitlichen Lebeweſens.[1]

Während aber dieſe Zerteilung der Sinnlichkeit in Sinne und der Sinne in Sinnesorgane eine – iſt ſie ſich ihres Zweckes bewußt und hat ſie keine philoſophiſchen Aſpirationen – völlig berechtigte Unterſuchungsart darſtellt, iſt der zweite Grund, der unſeren Satz paradox erſcheinen läßt, ein tiefer erkenntnistheoretiſcher Irrtum, den auch Kant vorausſetzt, und der ſeit Descartes eine faſt unbeſtrittene Herrſchaft in der Philoſophie führte; der gleichzeitig auch die Sinnesphyſiologie tief hinein bis in ihre konkreteſten Probleme (bis vor relativ kurze Zeit) in die Irre führte. Er beſteht in einer falſchen Fundierung des Reizbegriffes auf denjenigen Phänomenen und Kategorien, welche die Tatſachen und Gegenſtände der Phyſik (im Sinne aller vom »Leben« unabhängigen »Natur«) konſtituieren. Nur eine phänomenologiſche Fundierung des Reizbegriffes (ſowohl in Hinſicht auf den Reaktionsreiz wie auf den Sinnesreiz) vermöchte dieſen Irrungen gründlich abzuhelfen.

Seine tiefſte Grundlage hat dieſe Irrung in einem philoſophiſchen Vorurteil. Es beſteht darin, daß man die geſamte Welt der phyſikaliſchen Gegenſtände und ihre Realität als das Ergebnis eines Schluſſes (Kauſalſchluſſes, ſei es »bewußten« oder »unbewußten«) anſieht,

1) Eines wende man nicht gegen das Geſagte ein: Wir hören doch auch viele Geräuſche, auf die wir nicht »horchen«; wir empfinden doch auch vielerlei, das uns nicht »intereſſiert« uſw. Dieſer Einwand hieße unſere Sätze empiriſtiſch mißverſtehen. Gewiß können wir Gehörsempfindungen haben, ohne zu hören, Geſichtsempfindungen, ohne zu ſehen (wie z. B. die hyſteriſche Blindheit und Taubheit zeigt). Gewiß können ſich uns auch wieder Seh- und Hörinhalte aufdrängen, auf deren zugehörige Dinge und Ereigniſſe wir nicht horchten und ſpähten. Aber einer zu unſerer Art (oder auch nur je nachdem »Raſſe« uſw.) gehörigen Einheit des Seh- und Höraktes müßten ſie angehören, um faktiſche Empfindungen (im Unterſchied zu Folgen möglicher »fiktiver« Vorausſetzungen) zu werden; und der Einheit eines horchenden und ſpähenden Aktes (unſerer Art) müßten ſie angehören, um im Hören und Sehen gegeben zu ſein. Was das reale Individuum als ſolches erlebt von dieſen und jenen realen Dingen, danach fragen wir hier nicht. Wir prüfen eine Fundierungsordnung der Akte als ſolcher, gleichgültig, wer ſie vollzieht; natürlich auch gleichgültig, wie ſie ſich im Individuum realiſieren, z. B. ob aktuell oder dispoſitionell. Vielleicht mag dem Hören des Sohnes oder Enkels das Horchen des Vaters oder Großvaters vorangegangen ſein; ihm alſo das Horchen nur als vererbte »Dispoſition« gegeben ſein, deren zugehöriges aktuelles Erlebnis nicht wieder von ihm erlebt wird. Wir ſagen nur, es fundiere jeden »Hörakt« ein Akt des »Horchens« – gleichgültig, durch welche reale Kauſalität dieſes Fundierungsverhältnis der Akte da iſt und übertragen wird.

Digitized by Google

der bloße Vorstellungs- und Wahrnehmungsbilder von ihr zu »erklären« habe. D. h. die physikalische Realität erscheint als eine reine Gedankenkonstruktion, ersonnen, um gewisse »Bewußtseinsinhalte« zu erklären, an erster Stelle die »Empfindungen«. Die physikalische Realität selbst hat hier nicht in einer Phänomenreihe eigener Art ihre anschauliche Grundlage, die sich von der Phänomenreihe, in der die »Reize« ihre Grundlage haben, unterscheidet – wenngleich beide Phänomenreihen in der Sphäre der »äußeren Wahrnehmung« liegen; sondern sie wird selbst als »Reiz« und zwar für psychische Phänomene (d. h. solche der »inneren Wahrnehmung«) konzipiert. So ist z. B. für Helmholtz sogar die Farbenerscheinung eine »Tatsache« der »inneren Wahrnehmung«.[1] Und da die »psychischen Phänomene« (hier die »Farbenerscheinungen«) als »psychische« gar nicht in den physiologischen Problemkreis gehören, so müssen auch für die physiologische Untersuchung des Farbensinnes nach Helmholtz die physikalischen Bestimmungen der Farben bereits vorausgesetzt werden. Die Farbenphysiologie hat hier also nicht eigene phänomenale Ausgangstatsachen, sondern stellt lediglich eine »Anwendung« der physikalischen Optik für den Spezialfall dar, daß die Lichtstrahlen organische Körper treffen. Diese Irrigkeit des Ausgangspunktes und der Methode, mit der erst Hering völlig brach, stellt aber nur ein (ziemlich untergeordnetes) Beispiel dar für die mangelnde Einsicht in die phänomenologische Fundierung des für die gesamte Biologie so wichtigen »Reizbegriffes« überhaupt. Es ist zunächst scharf zu scheiden zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung und den ihnen entsprechenden Sphären von Phänomenen, ihrer besonderen Form der Einheit und Mannigfaltigkeit[2]; diese Scheidung ist nicht relativ auf den Leib oder gar einen bestimmten Leib; sie ist ein Richtungsunterschied des »Wahrnehmens«, der phänomenologisch aufweisbar ist; er würde auch bestehen, wenn wir den Leib (und was in Relation auf ihn »innen« und »außen« ist) völlig ausgeschaltet denken.

Beide Wahrnehmungsrichtungen ergeben Phänomene, die in ihnen und nur in ihnen erscheinen können; sie geben diese (je nach der Art der Wahrnehmung) auch prinzipiell gleich »unmittelbar« und »mittelbar«; die Stufen der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, die Scheidung zwischen »Realem«, »Erscheinung«, »Schein« sind dort und hier genau dieselben; sie sind als Wahrnehmungen von gleicher

1) Siehe die Zurückweisung dieser sonderbaren Behauptung bei Hering: »Über den Farbensinn«, I. Lieferung.

2) Es ist hier nicht der Ort, diese Unterscheidung genau auszuführen.

Digitized by Google

Evidenz und in beiden Sphären gibt es »Apriorisches« und »Aposteriorisches«. Und sie umspannen auch die früher geschiedenen Aktarten des Wissens (d. h. des theoretischen, auf wertfreie Objekte gehenden Verhaltens) und des Wertfühlens, Vorziehens usw. und endlich des Strebens und Wollens. Auch fühlend kann ich ja wieder auf das Ich und seinen Wert gerichtet sein, desgleichen auf mich als wollend.[1]

Nun sind aber innerhalb der Sphären der äußeren und inneren Anschauung (auch im Fühlen und Wollen je als Werte und Widerstände) zwei verschiedenartige Phänomenreihen gegeben, die nicht erst durch ihre objektiven Abhängigkeitsbeziehungen als verschiedenartig sich ausweisen, sondern auch als »verschieden« unmittelbar erlebt sind: Es sind die von der Einheit des Leibes noch als abhängig, als zu ihm »gehörig« erlebten Phänomene und die von ihm als unabhängig erlebten Phänomene. Die letzteren konstituieren die letzten »Tatsachen« der psychologischen, respektive physikalischen Erkenntnis, die ersteren die Tatsachen der (erweiterten) Physiologie des äußeren und inneren Sinnes. Jede Tatsache der äußeren Wahrnehmung überhaupt enthält also von vornherein zwei Bestandteile, deren einer eine erlebte Symbolbeziehung hat auf eine Tatsache oder einen Vorgang im Leibe, deren anderer aber auf die physikalische (tote) Welt Hinweis hat. So sind zum Beispiel schon die Phänomene der Temperaturempfindung und die des als gegenständlich gegebenen »Warmseins« unterschieden. Wir scheiden auch phänomenal, ob es »uns warm, kalt, heiß« ist von dem Phänomen, daß es hier »kalt und warm« ist, z. B. das »Frieren« von der Kälte des umgebenen Raumes; die Fieberhitze von der Hitze des Zimmers. Es ist also z. B. irrig zu sagen, daß wir die Begriffe der objektiven Temperatur überhaupt erst von der Temperaturempfindung aus gewinnen; sei es durch Schluß auf ihre Ursache, sei es durch eine Konvention und Definition, wie E. Mach meint.[2] Auch bestehen schon zwischen den Phänomenen der Sachverhalte, z. B. des Hellseins und des Dunkelseins im Verhältnis zum raumartigen Ausgedehntsein, des Warmseins und Kaltseins im Ver-

1) In der Sphäre des Mir-selbst-Gegebenseins (oder der Ichgegebenheit überhaupt) kann ich mich fühlend, wollend und wahrnehmend (z. B. als Psychologe) verhalten. Indem ich mich z. B. selbst beherrschen will, ist mir mein Ich nicht zunächst in der Wahrnehmung als »Gegenstand« (im prägnanten Sinne), sondern als »Widerstand« im Wollen gegeben.

2) Siehe E. Mach, »Wärmelehre«, Abschnitt über den Begriff der Temperatur.

Digitized by Google

hältnis zum raumartigen Ausgedehntsein Steigerungsbeziehungen (natürlich mit objektiven Raummaßen unmeßbarer Art), die für die physikalischen Definitionen des Lichtes und der Temperatur Voraussetzungen sind. Und überall werden, wie hier nicht näher im einzelnen zu zeigen ist, sowohl die Fernphänomene als die Nahphänomene (z. B. »Berührung« zweier Körper miteinander, des einen Körpers mit dem Leib oder des einen Leibteiles mit dem anderen Teile) zum Teil als auf den Leib bezogen, zum Teil als nicht auf ihn bezogen erlebt.

Aus diesem Grunde ist auch der Reizbegriff durchaus keine bloß hypothetische, zu Erklärungszwecken ersonnene Begriffsbildung, sondern hat ein phänomenologisches Fundament, das gleich ursprünglich ist mit dem Begriffe des physikalischen Vorgangs. Es ist daher ebenso irrig, den Reiz nur als jene Art der physikalischen Vorgänge zu definieren, die einen Organismus treffen; wie umgekehrt den physikalischen Vorgang nur als den hypothetischen Reiz für die Empfindung der Reaktion eines Organismus zu definieren!

Man erwäge doch: Es hat streng genommen keinen Sinn zu sagen, »Ätherwellen träfen ein Auge«. Der offenbare Irrtum ist hier, für die Erscheinungen des Lichtes bereits eine mechanische Reduktion anzunehmen, für das »Auge« aber die natürliche Weltanschauung und ihre Realität festzuhalten. Aber da, wo es Ätherwellen gibt, gibt es ja gar keine – »Augen« mehr; da ist auch der Organismus nur ein Teil der kontinuierlichen Bewegungen, die von der Sonne zu meinem Gehirn reichen! Sehreize sind Lichtstrahlen – keine »Ätherwellen«. Und andererseits: Unzählige physikalische Bewegungen durchkreuzen den organisierten Körper – ohne »Reize« zu sein. »Reiz« ist nur, was die Leibeszustände verändert, resp. variierte Reaktionen des Lebewesens setzt. Auch der objektive Reizbegriff muß – gemäß seiner phänomenologischen Grundlage im erlebten »Wirken« – immer auf die Einheit des Leibes bezogen sein, und seine Variationen.

Aus diesem Grunde hat auch die erlebte Wirksamkeit eines Gegenstandes auf mein Handeln nicht das mindeste zu tun mit den Bewegungen, die überhaupt Bewegungen meines Organismus hervorrufen. Denn da, wo es diese Bewegungen gibt, gibt es ja gar keinen Organismus als selbständige Einheit mehr, sondern nur einen (willkürlich) herausgegriffenen Komplex aller kosmischen Bewegungen. Die Handlung ist immer bestimmt durch die als wirksam erlebten konkreten Ding- und Ereigniseinheiten der natürlichen Anschauung – niemals durch Molekular- und Atomkomplexe. Und

Digitized by Google

ſie iſt – wie immer ſie ſich mechaniſch realiſiere, durch Vermittlung ſolcher Reflexe, Kettenreflexe, Tropismen, Richtungsbewegungen uſw. ein phänomenologiſch einheitlicher Akt, der nie in eine Summe ſolcher »Bewegungen« auflösbar iſt.

Nun bildet aber die Geſamtheit oder das einheitliche Ganze der als auf es wirkſam erlebten Welt (oder ſpezialiſiert auf die äußere Welt, der ſo erlebten »Natur«) die »Umwelt« eines Lebeweſens. Die richtig fundierte naturwiſſenſchaftliche Biologie überhaupt (die Phyſiologie im beſonderen) hat alſo immer von der Grundbeziehung des Organismus zu ſeiner Umwelt auszugehen. Dieſe Beziehung iſt konſtituierend für das Weſen des Lebensprozeſſes. Er beſteht in den dynamiſchen Variationen, die ſowohl Veränderungen des Organismus als der Umwelt bedingen. Dieſe Veränderungen ſind alſo immer von den Variationen der Prozeſſe »zwiſchen« O und U (Organismus und Umwelt) gleichzeitig bedingt.[1] Es gehört daher die »Umwelt« genau ſo zu jeder Lebenseinheit wie der »Organismus«. Und es iſt ein prinzipieller Irrtum, dem Organismus als Gegenglied die tote Natur und ihre Gegenſtände zu geben, die »Umwelt« aber als eine bloße ſubjektive »Vorſtellung«, »Empfindung« anzuſehen, die durch eine reale Einwirkung der toten Natur auf den Organismus »entſteht«. Es iſt nicht minder irrig, die »Anpaſſungsbeziehungen«, die zwiſchen Organismus und Umwelt beſtehen, als einſeitige Anpaſſungen des Organismus an ſeine Umwelt (oder auch dieſer an ihn, wie es eine gewiſſe Art des Vitalismus tut) anzuſehen, anſtatt beide als abhängig Variable des Lebensprozeſſes zu erkennen, der da einheitlich ſtattfindet. Und völlig irrig iſt es, die Anpaſſung zu verſtehen als Anpaſſung an die tote Natur – anſtatt an die »Umwelt« –, als gehörte die aſtronomiſche Sonne zu dem Gegenſtande, an die ſich z. B. ein Wurm oder auch ein Polarmenſch »anzupaſſen« hat.

Es iſt das auch philoſophiſch eminente Verdienſt des ruſſiſchen Phyſiologen Pawlow, daß er die Enge der bisherigen Phyſiologie erkannte und eine erweiterte gefordert hat, welche die Abhängigkeitsbeziehungen zwiſchen Variationen der »Umwelt« und der phyſiologiſchen Prozeſſe unbefangen prüft – ohne zuerſt zu fragen: durch welche materiellen Einwirkungen phyſikaliſcher, chemiſcher Art wird die phyſiologiſche Funktionsänderung bewirkt? Seine doppelte Ausſchaltung des »Pſychiſchen« und des »Phyſika-

1) Desgleichen jeder Anfangs- und Endzuſtand eines Lebensprozeſſes und ſeine Veränderungen in den Veränderungen des Prozeſſes des Lebens. Niemals alſo iſt der Endzuſtand eindeutig vom Anfangszuſtand bedingt.

Digitized by Google

lischen« bringt erst das rein biologisch-physiologische »Problem« zur Erscheinung.[1]

Ein letzter Grundfehler eines weitverbreiteten Reizbegriffes ist es, daß der Begriff anstatt von den Reaktionen aus, die ein »Reiz« bewirkt (d. h. seiner ursprünglichsten Bedeutung nach auch in der Sprache), so bestimmt wird, daß der sog. Sinnesreiz oder »Empfindungsreiz« als das Wesen des Reizes überhaupt angesehen wird. So kommt man schließlich Schritt für Schritt zu einer Auffassung,

1) Aus dem Gesagten geht auch klar hervor, daß es nicht erst ein Irrtum positiver, auf Beobachtung ruhender, sondern schon philosophischer Observanz ist, wenn man die Veränderung der »Organisationen« der Lebewesen in der Theorie ihrer Deszendenz auf immer gesteigerte »Anpassung« an ihr »Milieu« zurückführt. Nun lassen aber die echten »Anpassungsmerkmale« der Organismen (z. B. Blätter und Wurzeln der Wasserpflanzen, dann der Wüstenpflanzen, der Bergpflanzen) die eigentlichen »Organisationsmerkmale« ganz unverändert, und diese können niemals als eine bloße Häufung jener begriffen werden. Innerhalb einer gegebenen Organisation, der immer eine bestimmte Milieustruktur entspricht, können die Individuen oder Unterarten dieser Organisation ihrem Milieu in ganz verschiedenem Maße angepaßt sein. Niemals aber kann die Veränderung der Milieustruktur selbst (die stets von Organisationsänderungen begleitet ist) wieder auf »Anpassung« zurückgeführt werden; niemals z. B. die Erweiterung des Milieu. Ihre Ursachen sind jedenfalls Ursachen einer anderen Art, nicht nur eines anderen Grades, wie jene der Anpassungsvariationen. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf sie einzugehen. — Wer dies verkennt, kommt notwendig zu einem falschen Anthropomorphismus, indem er die Umwelt des Menschen den übrigen Organisationsarten zugrunde legt und nun ihre Anpassungsbeziehungen zu dieser menschlichen Umwelt prüft — die doch gar nicht ihre Umwelt ist. Die »Umwelt« des Wurmes oder der Fische z. B. ist aber in der menschlichen Umwelt durchaus nicht »enthalten«. Die Umwelten der verschiedenen Tierarten sind immer erst durch ein besonderes Verfahren festzustellen. (Siehe hierzu: v. Üxküll, »Die Umwelt und Innenwelt der Tiere«.) Und nur zwischen ihr und den Gliedern einer Organisation bestehen verschiedene Anpassungen. Die Biologie und Erkenntnistheorie Spencers z. B. hat zum πρῶτον ψεῦδος, daß die gesamte Organisationswelt auf die Umwelt des Menschen bezogen wird, und dann die Veränderung der Organisationshöhe auf bloße Anpassung der Organismen an diese »Umwelt« zurückgeführt werden soll. Die Lebensaktivität und ihre Richtungen (und deren Änderungen), welche die Umwelt erst bestimmt, wird hierdurch völlig unterschlagen. Gewiß liegt allen (äußeren) »Umwelten« der Lebensorganisationen (mit Einschluß des Menschen) ein gemeinsamer Naturgegenstand zugrunde. Aber es ist ein Irrtum, diesen bereits in den Kategorien und Formen der Mannigfaltigkeit bestimmt zu denken, welche für die mechanische Auffassung der Naturerscheinungen notwendig sind. Welche Kategorien und Formen auch für ihn noch konstitutiv sind, ist eine Frage von eminenter Bedeutung, soll aber hier dahingestellt bleiben. In meinem demnächst erscheinenden Buch »Arbeit und Erkenntnis« soll diese Frage einer eingehenden Erörterung unterliegen.

Digitized by Google

wonach es Farben, Töne z. B. auch als Qualitäten unabhängig vom Organismus und den Reizen auf ihn »gar nicht gibt«, sondern nur »Bewegungen«, die auf eine höchst mythologische Weise (bei den einen durch die »spezifischen Energien« der Nerven, bei den anderen durch die sog. »Seele« und ihre »Natur«) in die »Sprache« dieser Qualitäten »übersetzt«, wenn nicht gar »erzeugt« und »gemacht« werden sollen. Und in gleicher Weise sollen dann auch die Werte »subjektive Erscheinungen« sein, die »eigentlich« nur Namen für wechselnde Leibzustände (sinnliche Gefühle) darstellen. Aber der Lebensprozeß, Organismus und Umwelt sind wirklich nicht da für die Hervorbringung von »Empfindungen« und sinnlichen Gefühlen; der Organismus nicht »für« die Sinnesorgane; die Umwelt nicht »für« Wahrgenommenwerden! Sondern das Empfinden (von irgendwelchen Qualitäten), das Fühlen (von irgendwelchen Werten) steht ganz und allein im Dienste des einheitlichen Lebensprozesses; die Sinnesorgane im Dienste der grundlegend vitalen Prozesse wie Ernährung, Fortpflanzung usw.; die Art und Struktur des Wahrnehmens im Dienste, die Umwelt zu erleuchten. D. h. man sieht nicht, daß das Empfinden von Qualitäten allein es ist, was der Reiz bedingt, desgl. das Fühlen von Werten (das Streben nach Zielen), nicht aber die betr. Inhalte, und daß auch das Empfinden noch zu den Reaktionen des Lebens gehört. Dagegen will man die Reaktionen auf bloße Abfolgen von »Organempfindungen« zurückführen, die nach Art der äußeren »Empfindungen« gedacht werden. Wer sähe nicht die Verkehrung des Richtigen! Es gibt gar keine »Empfindungen«, von denen hier immer, wie von selbständigen Dingen, die Rede ist! Es gibt ein Empfinden (ein Spezialfall von vitaler Reaktion) und Qualitäten, die empfunden werden. Nur die (in der Lebensentfaltung individueller und genereller Art) steigende Differenzierung des Empfindens in seine Funktionen wie Hören, Sehen, Schmecken usw., bestimmt es, daß jeweilig neue und reichere Bildqualitätenkreise, und jene des Fühlens, daß immer neue und reichere Wertqualitätenkreise dem Leben aus der Sphäre des Universums entgegentreten. Nicht ein armes totes Universum gleichförmiger Bewegungen verhüllt und versteckt sich mehr und mehr vor dem sich entwickelnden Leben; sondern dieses bildet immer mehr und immer reicher differenzierte Reaktionsweisen aus, welche die an sich bestehende Fülle von Qualitäten in »Sicht« treten lassen!

Und nicht ein wertfreies Universum versteckt und maskiert sich vor dem sich entfaltenden Leben in bloße subjektive sinnliche Gefühle, sondern vor dem sich differenzierenden Fühlen öffnet sich immer mehr das Reich der Wertqualitäten!

Digitized by Google

Doch kehren wir nach diesem Umweg zu unserer Frage zurück, dann sehen wir: 1. Die Gegenstände, die auf das Handeln bestimmend werden, die Milieugegenstände, werden dies nur, sofern sie selbst schon auf Grund der Wertrichtungen des leiblichen Teillebens und der ihm immanenten Vorzugsregeln aus der Ganzheit der Welttatsachen herausgeschnitten sind.[1] Das jeweilige Milieu eines Wesens ist also das genaue Gegenbild seiner Triebeinstellungen und ihrer Struktur, d. h. ihres Aufbaues. Seine Fülle und Armut (bei gleichen Welttatsachen), sowie die in ihnen vorherrschenden Werte sind von diesen Einstellungen abhängig. 2. Der Ablauf der sinnlichen Gefühlszustände ist bereits abhängig von den Triebregungen, die durch die Milieugegenstände erregt werden, nachdem deren Auswahl durch die Triebeinstellungen bereits hindurchgegangen ist. Sie sind nicht Ursachen, sondern Folgen dieser Erregungen.[2]

In beiden Punkten setzt nun aber Kant das Gegenteil voraus. Was den ersten Punkt betrifft, so meint er nicht nur die Triebregungen als Folgen der Milieuwirkung ansehen zu dürfen, sondern auch die noch materialen Triebeinstellungen. Das führt ihn dazu, daß er schließlich alle Triebe als bloße Spezialisierungen ansieht eines einzigen formalen Grundtriebes, des Selbsterhaltungstriebes, der sich erst durch die Wirkung äußerer Objekte in eine Mehrheit von Trieben entfalte. Faktisch aber ist jedes Lebewesen ein geordneter Stufenbau von Trieben mit materialen Werteinstellungen und dies unabhängig von der Wirkung der Milieugegenstände – wohl aber bestimmend für sie. Es bringt einen »Plan« der möglichen Güter schon in seiner Triebeinstellungsart mit sich, der nicht erst seiner Milieuerfahrung verdankt wird und dem seine leiblich-körperliche Organisation entspricht.[3]

---

1) D. h. der Tatsachen, wie sie einem durch einen Leib und seine Triebe nicht bedingten »reinen« äußeren und inneren Wahrnehmen, Wertnehmen und Wollen »gegeben« wären.

2) Einen strengen Beweis für diese Tatsache erblicke ich auch in der Gesamtheit der Erfahrungen über das Zustandekommen von Perversionen. Sie zeigen alle, daß das Primäre hier immer die Perversion des Triebes ist, nicht die des sinnlichen Gefühls. Weil z. B. der Nahrungstrieb oder der Geschlechtstrieb pervertiert ist, empfindet der Perverse »Lust« an dem, was dem Normalen Ekel usw. bereitet. Bei allen Entstehungen von Perversionen ist anfänglich noch das negative Gefühl mit dem Erstreben verbunden; nur langsam folgt das Gefühl dem pervertierten Triebe.

3) Die ungeheure Bedeutung der Triebeinstellungen der »Rassen«, die in keiner Weise auf das wechselnde Milieu der betreffenden Gruppen zurück-

Digitized by Google

Und dieſe Einſtellungen – wie immer ſie ſelbſt noch zu erklären ſeien – ſind auf keinen einheitlichen Trieb, wie den der »Selbſterhaltung« zurückzuführen.[1]

Zweitens aber nimmt Kant an, die Triebregung einem Milieugegenſtand gegenüber ſei durch das ſinnliche Gefühl verurſacht, das der Gegenſtand in ſeinem Wirken auf den Leib beſtimmt. So muß er freilich zu dem Irrtum kommen, daß alle materialen Triebinhalte, d. h. die Wertqualitäten, auf die ein Trieb geht, nicht nur durch die Erfahrung (induktiver Form) überhaupt – was richtig iſt –, ſondern durch die Milieuerfahrung beſtimmt ſeien.

Für ſeine Ethik hat dies die Folge, daß ſich ihm ſchließlich die Geſamtheit der Werttatſachen in das Formalgeſetzliche und die Sinnesluſt zerlegen muß. Und es hat die weitere Folge, daß die Fülle und Struktur des Trieblebens eines Menſchen gegenüber der Leiſtung des Willens, es zu »ordnen«, überhaupt nicht bei ſeiner Bewertung in Betracht gezogen wird.

Aus dem Ganzen des Geſagten ergibt ſich: 1. Die Geſinnung hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in ſich. Sie beſtimmt die Wertwelt der Perſönlichkeit. Der Willensakt in der Wertrichtung ihres ſittlichen Erkennens ſei mit dem Ausdruck: »Selbſtſtellung« benannt. 2. Die »Triebeinſtellung« dagegen ſetzt Erfahrung irgendeiner leiblichen Organiſation voraus; iſt aber eine ſolche gegeben, ſo iſt die Materie der Triebregung immer nur im Spielraume möglich, den das durch die Triebeinſtellung bereits bedingte Milieu erlaubt. Aus dem Geſagten geht hervor, wie grundſätzlich ſich auch für die Ethik ein fundamentaler Irrtum der Kantiſchen Philoſophie überhaupt erweiſt: Ich meine ſein einſeitiger Ausgangspunkt von der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft einerſeits, von der engliſchen Aſſoziationspſychologie andererſeits. Beides führte dazu, daß Kant einmal zu dem Glauben kommen mußte, es ſeien die biologiſchen Grundbegriffe, die »Kategorien« der Biologie, aus denen der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft herleitbar und »Leben« ſtelle ein Grundphänomen überhaupt nicht dar; ein andermal aber

---

zuführen ſind, für ihre Moralen aufzuzeigen – überhaupt den breiten Tatſachenbeleg für das Geſagte zu geben –, ſei einer anderen Stelle vorbehalten.

1) Der Fortpflanzungstrieb iſt in der geſamten belebten Natur ſtärker und urſprünglicher wie der Trieb nach Selbſterhaltung, und nur die ſteigende Triebperverſion eines kleinen Stückes weſteuropäiſcher Geſchichte konnte den Irrtum verſchulden, dieſer ſei primär.

Digitized by Google

zu dem Glauben, es erhielten die Triebe ihre Materien und Richtungen erſt aus dem Gehalt der ſinnlichen Gefühlsſphäre, reſp. den genetiſchen Produkten dieſer, wie ſie ſich durch die Prinzipien der Aſſoziation und Reproduktion erklären laſſen. Für die Ethik beſagt dieſer Irrtum, daß erſt der Erfolg des Handelns im Sinne der Rückwirkung des in ihr Verwirklichten auf das ſinnliche Gefühl den Trieben eine Materie gäbe; und da dieſe Rückwirkung jedenfalls für den Wert des Menſchen indifferent iſt, daß auch die Triebe und ihre Richtungen und Materien für den Wert des Menſchen indifferent ſeien. Daß ein ganz primärer Wertunterſchied der Menſchen aber darin beſtehe, welche Objekte überhaupt auf ihr mögliches Verhalten von Wirkſamkeit werden können – und hierdurch überhaupt erſt ſinnliche Gefühle auslöſen können –, und ein Unterſchied darin, woran dieſer und jener »Luſt« überhaupt erleben kann, dieſe für die Ethik fundamentale Tatſache hat er nicht beachtet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses

von

Moritz Geiger (München).

Einleitung.

Wer gewohnt ist, die ästhetischen Tatsachen von den weitausschauenden Gesichtspunkten philosophischer Theorien her zu betrachten, wer von ästhetischen Erörterungen kulturelle Förderung erwartet oder neue Beleuchtungen, die ihm seine eigenen ästhetischen Erlebnisse in neuen Farben erscheinen lassen, ja, wer nur Erklärungen verlangt, die ihm das Wunderbare ästhetischen Genießens aus allgemeinen psychologischen Erwägungen verständlich machen sollen — der wird von der phänomenologischen Analyse enttäuscht sein müssen. Ihre Ergebnisse werden ihm oft genug als Selbstverständlichkeiten erscheinen, kaum lehrreicher als die Konstatierung, daß der Schnee weiß und das Blut rot ist. Und wo die phänomenologische Analyse über Selbstverständlichkeiten hinausgeht, da scheint sie sich in Subtilitäten zu verlieren, denen keinerlei Bedeutung zukommt, und die sich mit den Feinheiten irgendwelcher philosophischer Ästhetik nicht messen können.

Weder der Vorwurf der Selbstverständlichkeit soll bestritten werden, noch der der Subtilität. Wenn nur all diese weittragenden Konzeptionen philosophischer wie psychologischer Theorien nicht gar zu oft diese Selbstverständlichkeiten übersehen und diese scheinbar allzueinfachen Sätze beiseite geschoben hätten — und wenn nur nicht gar zu oft geistvolle und blendende Theorien wie Kartenhäuser zusammenfielen, wenn man die subtilen Scheidungen auf sie anwendet, die die phänomenologische Analyse gewinnt.

So verzichtet diese Studie über den ästhetischen Genuß gern auf den Reiz, den die allgemeingefaßten Anschauungen neuerer psychologischer wie älterer philosophischer Ästhetiker über ihren Gegenstand

Digitized by Google

ausgießen, wenn es ihr nur gelingt, ein paar Wahrheiten phänomenologischer Art – Selbstverständlichkeiten und Subtilitäten im Sinne der Kritiker – so festzustellen, daß an ihnen nicht mehr gerüttelt werden kann.

Doch selbst innerhalb dieser bescheidenen Aufgabe phänomenologischer Natur muß noch eine Einschränkung gemacht werden. Denn eine phänomenologische Untersuchung des ästhetischen Genusses, die all seinen verschiedenen Seiten gerecht werden wollte, müßte mit einer eingehenden Analyse des ästhetischen *Gegenstandes* beginnen: Die Gefühlserlebnisse, die subjektiven Erlebnisse also, die etwa den Genuß an einem lyrischen Gedichte ausmachen, dies Vielerlei von Stimmungen, Erregungen, Einfühlungserlebnissen läßt sich nur aus den *objektiven* Grundlagen verstehen, die sich in dem lyrischen Gedichte selbst, seinem Ablauf, seinen gegenständlichen Qualitäten, seinen Werten finden. Und das ganz andersartige Genußerleben, das aus dem Anblick Maréesscher Raumkompositionen gegenüber dem Beschauen einer romantischen Landschaft, oder aus dem Lesen eines Eichendorffschen Liedes gegenüber Georgeschen Versen herauswächst, wird man naturgemäß einzig aus dem Gegensatz dieser ästhetischen Gegenstände selbst verstehen können. So müßte eine ausgeführte Gegenstandsästhetik der vollständigen Zergliederung des ästhetischen Genusses vorausgehen; und von dieser Seite des ästhetischen Gegenstandes aus betrachtet, wäre es sinnlos, eine Phänomenologie des ästhetischen Genusses vor der Phänomenologie des ästhetischen Gegenstandes treiben zu wollen. Und dennoch ist auch der umgekehrte Weg nicht aussichtslos: Denn aus dem Strom wechselnder Gefühle, die das Erleben eines Kunstwerkes begleiten, heben sich bestimmte Erlebnisse konstanterer Art heraus. Wenn in das ästhetische Erleben von Goethes »Über allen Gipfeln ist Ruh'« die Gefühle innerer Spannungen und Lösungen, die Stimmungen der Ruhe, der Erhebung, der inneren Freiheit ebenso eingehen wie die Erlebnisse des Gefallens, der Ergriffenheit, des Ausgeweitetseins usw., so ist es ein Gemisch aller möglichen Gefühle, was als ästhetischer Genuß im weiteren Sinne bezeichnet werden kann. Aber das eigentliche *Genießen* selbst ist nur ein Bestandteil jenes ganzen Gefühlskomplexes: man wird das innere Emporgerissenwerden im gotischen Dom nicht als den *Genuß* selbst bezeichnen wollen; er mag darauf beruhen, aber es *ist* nicht das Genießen. Die Stimmung der Schwermut angesichts einer Landschaft *ist* nicht das Genießen dieser Landschaft; das Mitleid mit dem untergehenden Helden, die Spannung auf den Ausgang, das innere Gefühl des Befreitseins von den Mühen und Plagen der

Digitized by Google

Welt – das Gefühl der Entlaſtung, wie es Volkelt nennt –, das ſind alles Gefühle, die mehr oder weniger mit dem äſthetiſchen Genuß im eigentlichen Sinne zuſammenhängen, ohne jedoch dieſen Genuß ſelbſt zu bilden. So kann man denn die Phänomenologie des äſthetiſchen Genuſſes in dem weiteren Sinne, in dem er alles umfaßt, was an Gefühlsverläufen im äſthetiſchen Erleben darin ſteckt, beiſeite laſſen und verſuchen, den äſthetiſchen Genuß im engeren Sinne zu zergliedern: das Genießen, abgeſehen von jenem ganzen Komplex von Erlebniſſen. Man wird ſich in dieſem Falle die Aufgabe ſtellen können, ob nicht vielleicht dies äſthetiſche Genießen trotz aller Verſchiedenheiten im Einzelnen, wie ſie die Mannigfaltigkeit der äſthetiſchen Gegenſtände bedingt, doch durch beſtimmte, immer wiederkehrende Merkmale charakteriſiert werde – ob nicht doch ein gemeinſames Element den äſthetiſchen Genuß einer Abendlandſchaft und den einer Statue verbindet. Wenn ſolche Einheit alles äſthetiſchen Genießens im engeren Sinne vorhanden iſt, ſo müßte ſie ſich finden laſſen, wo immer das Phänomen des äſthetiſchen Genuſſes auftritt. Sie dürfte ſo wenig fehlen, wenn wir den verſchlungenen Gedankengängen des Fauſtdramas folgen, wie wenn wir eine einzelne Farbe betrachten – ſie müßte ſich finden laſſen in den überſchwänglichen Seligkeiten muſikaliſchen Genuſſes, wie in dem ruhigen Anſchauen einfacher Ornamente. Und da dies immer wiederkehrende Genußmoment nicht abhängig iſt von der Eigenheit der einzelnen Gegenſtände, ſo müßte es ſich erforſchen laſſen, ohne daß man die Unterſchiede der einzelnen Genußgegenſtände mitberückſichtigt.

Ob es freilich ſolch gemeinſame Merkmale alles äſthetiſchen Genießens gibt, iſt keineswegs a priori zu entſcheiden. Daß das populäre Bewußtſein geneigt iſt, im äſthetiſchen Genießen ein eigenartiges, ſich immer gleichbleibendes Erlebnis zu ſehen, iſt vielleicht nichts als ein Vorurteil. Es mag hervorgerufen ſein durch den gemeinſamen Namen des Äſthetiſchen, den wir den verſchiedenartigen Fällen des Genießens beilegen, ohne daß deshalb eine Erlebensgemeinſamkeit vorhanden ſein müßte. Es mag ſehr wohl ſein, daß es dem Erleben ſelbſt vollkommen fremde Geſichtspunkte ſind, die die Zuſammenordnung der »äſthetiſchen« Gefühle unter einem gemeinſamen Begriff veranlaſſen. So wie ſich z. B. auch keineswegs ein gemeinſames Erlebensmerkmal angeben läßt, das beſtimmte Gefühle als »nützliche« Gefühle charakteriſiert, ſondern es die verſchiedenartige Bedeutung der Gefühle im biologiſchen Zuſammenhange iſt, die die nützlichen Gefühle von den nutzloſen ſcheidet. Vielleicht – keine aprioriſche Überlegung kann hier aushelfen – mag ſo auch hier

Digitized by Google

irgendeine dem Erleben fremde Bewertung die ästhetischen Genüsse zusammenhalten, sie von den außerästhetischen sondern.

Für die oberflächliche Betrachtung scheint zunächst die Entscheidung dahin zu fallen, daß gemeinsame Merkmale fehlen: Wo soll das gemeinsame Erlebnismoment liegen, das die naive Freude des natürlichen Menschen mit dem raffinierten Goutieren des Kenners verbindet – wo liegt der Einigungspunkt des Gefühls, wenn eine chinesische Vase und ein Bildwerk Donatellos, eine Bachsche Kantate und ein Sonnenuntergang am Meer ästhetisch genossen wird? So hat denn mehr als ein Forscher geleugnet, daß wir von einer erlebten Einheit des ästhetischen Genießens reden dürfen. So weist z. B. Volkelt auf die Vielgestaltigkeit der ästhetischen Lust hin[1], die demgemäß nicht aus dem Gefühlsleben heraus eine Abgrenzung gegen andere Lustarten erlaube.

Wie kann eine Entscheidung über die Frage gewonnen werden, ob es einheitliche Merkmale gibt, die das ästhetische Genießen von allem sonstigen Genießen scheiden. Es liegt nahe, induktiv vorzugehen: Sollte es nicht der gegebene Weg sein, alle Arten ästhetischen Genießens der Reihe nach zu untersuchen, alle Möglichkeiten durchzuprobieren, alle ästhetischen Gefühle zu analysieren, um dann zu dem positiven oder negativen Resultat erst am Ende durch die Sichtung der Ergebnisse zu gelangen? Pflegt man doch auch die gemeinsamen Merkmale einer Tiergattung erst nach der Durchforschung der einzelnen Spezies, die unter diese Gattung fallen, festzustellen, und beginnt nicht etwa damit, die gemeinsamen Merkmale aufzusuchen.

Wenn wir hier diese »induktive« Methode, die Methode des Sammelns einzelner Fälle als nicht zum Ziele führend ablehnen, so ist die herrschende Anschauung der Ästhetik sofort mit der Antwort bereit, daß man sicherlich »deduktiv« verfahre, wenn man nicht induktiv verfahren wolle, daß man also die durch die Geschichte der Psychologie widerlegte Methode der Ableitung aus obersten Sätzen wieder einführen wolle. Wenn man nicht Ästhetik »von unten« treibe – so wird behauptet –, so treibe man eben Ästhetik »von oben«. Aber das sei gerade das Verwerfliche. Man müsse die Tatsachen befragen, nicht die Theorien. Solche Argumentation bringt Dinge zusammen, die keineswegs zusammengehören. Sie übersieht, daß von unten und von oben, induktiv und deduktiv keine vollständige Disjunktion ist. Und sie beachtet nicht, daß durch »Induktion« zu Re-

1) Joh. Volkelt, System der Ästhetik, I S. 340f.

Digitized by Google

sultaten gelangen, und durch Befragung der Tatsachen Ergebnisse erzielen, keineswegs nur verschiedene Ausdrücke für dasselbe Vorgehen sind. In Wirklichkeit ist die Induktion der engere Begriff: Induktion ist nur eine Methode, auf Grund der Tatsachen zu Erkenntnissen zu kommen – sie macht ganz bestimmte Voraussetzungen für die Möglichkeit ihrer Anwendung. Nur dort, wo aus der Erkenntnis des einzelnen Falles einzig durch Verallgemeinerung und Wahrscheinlichkeitsschluß zu allgemeinen Erkenntnissen gelangt werden kann, wie bei den Experimenten der Physik, Chemie und Biologie – nur dort ist die Induktion am Platze (und mit ihr das induktive Experiment, das durch die Häufung der Fälle das Resultat zu finden sucht). Niemand wird die Gesetzmäßigkeiten des Gedächtnisablaufes anders als durch induktive Experimente ergründen, niemand die Häufigkeit des Vorkommens von Vorstellungstypen anders entscheiden wollen. In solchen Fällen ist der Weg »von unten« der Weg der Forschung.

Aber der Satz: »zwei gerade Linien schneiden sich nur in einem Punkte« oder der andere: »Orange liegt zwischen Rot und Gelb auf der Farbenskala« ist – so sicher man zu ihnen durch Feststellung des Gegebenen und nicht durch Spekulation gelangte – doch nicht durch Induktion, durch Verallgemeinerung gewonnen. Es verhält sich vielmehr so: ein einmaliges Anschauen der Farbenskala überzeugt mich, daß diese Beziehung zwischen Orange, Rot und Gelb ein für allemal gilt, ein für allemal gelten muß, daß es sich hier um Wesensgesetzlichkeiten, um Wesensbeziehungen handelt, die nicht anders sein können. Die Befragung eines neuen Falles kann meine Erkenntnis nicht noch mehr festigen, als sie schon durch den ersten gefestigt worden ist – er kann dieser Einsicht nichts hinzusetzen und nichts von ihr wegnehmen. Die Induktion hat hier keine Stätte. Nicht durch Verallgemeinerung aus dem einzelnen Falle, sondern durch Einsicht in das allgemeine Wesen dieser Beziehungen an Hand des einzelnen Falles ist hier Erkenntnis möglich.

Trotzdem – trotzdem die Induktion hier keine Stätte hat – ist dieser Satz, daß Orange zwischen Rot und Gelb liege, aus Einzeldaten entnommen, nicht durch Spekulationen gefunden. Durch »Intuition« freilich und nicht durch »Induktion« – dadurch, daß man die Gesetzmäßigkeit sich an Hand des Einzelfalles einsichtig vor Augen stellt, nicht dadurch, daß man sie aus Einzelfällen verallgemeinert. Auch hier im Bereich intuitiver Erkenntnis mag das Experiment unterstützend eingreifen. Freilich nicht das induktive Experiment, bei dem aus den Aussagen der Versuchspersonen das Resultat gewonnen wird,

Digitized by Google

und jede neue Aussage ein neues Glied für die Wahrscheinlichkeit des gefundenen Satzes hinzufügt – sondern das intuitive, bei dem das Experiment (ähnlich wie die Zeichnung in der Mathematik) nur die Aufgabe hat, die Tatbestände herzustellen, an denen die allgemeine Gesetzmäßigkeit einsichtig werden kann. Wer die phänomenologische und gegenstandstheoretische Literatur der letzten Jahre verfolgt hat, dem wird es ohne weitere Erläuterung klar sein, wie sich dieses phänomenologische Einsichtigmachen von der Induktion einerseits und von der Deduktion andererseits unterscheidet. So bedeutet es keineswegs eine Parteinahme für irgendwelche »deduzierende« oder »spekulative« Ästhetik, wenn man die Feststellung des Wesens des ästhetischen Genusses auf induktivem Wege ablehnt; es bedeutet, daß man der Anschauung ist, daß weder eine Ästhetik von »oben« noch eine Ästhetik von »unten« zum Ziele führen kann. Nur, wenn wir wissen wollten, was steckt in dem Gesamterlebnis des ästhetischen Genusses alles darin an zufälligen Einzelerlebnissen, an Vorstellungs- und Gefühlsmomenten, an Gedanken und Erinnerungen, wie sie sich gerade im Bewußtsein eines Einzelnen zusammenfinden, wäre der induktive Weg der einzig gangbare. Aber uns soll – das war unsere Problemstellung – nicht die Fülle zufälliger individueller Erlebnisse interessieren, die in dem ästhetischen Genießen zusammen vorkommen. Wir wollen vielmehr wissen, ob es einen eigenartigen Erlebnisbestandteil gibt – oder vielleicht mehrere –, der für den ästhetischen Genuß charakteristisch ist. Wir fragen nach Wesensbestandteilen des ästhetischen Genusses, wir wollen Phänomenologie des ästhetischen Genusses treiben, nicht induktive Psychologie – und deshalb kann uns die Ästhetik von unten nicht von Nutzen sein.

Wenn wir aus dem Chaos mannigfacher Gefühlserlebnisse, die in das Gesamterleben des ästhetischen Genusses eingehen, nur bestimmte Erlebnisse herausgreifen, wenn wir einzig fragen wollen: worin besteht das Wesen des ästhetischen Genusses? so ist selbst diese Frage für den Rahmen unserer Untersuchung noch zu weit. Einmal sind wir nur an der deskriptiven Frage nach dem Wesen des Genusses interessiert, nicht an der wertästhetischen. Das besagt, daß alle Bewertung des Genusses als berechtigt oder unberechtigt uns nicht interessiert – eine Scheidung, auf die bei Gelegenheit noch zurückgekommen werden muß. Ferner beschränken wir uns innerhalb des psychologischen Problems selbst wiederum auf eine Einzelfrage: finden sich auf der Erlebnisseite des Bewußtseins bestimmte, für den ästhetischen Genuß charakteristische Merkmale? Wenn also das Wesen des ästhetischen Genusses ganz oder teilweise charakterisiert wäre durch

Digitized by Google

die Eigenart der genossenen Gegenstände, wenn etwa der ästhetische Genuß nichts wäre als Genuß an bestimmten Werten, sich aber nach der Erlebnisseite in nichts von anderen Genüssen unterschiede, so würde die Analyse, soweit sie uns interessiert, negativ ausfallen[1]: Sie würde auf der Erlebnisseite nichts von charakteristischen Momenten des ästhetischen Genusses entdecken können. Freilich werden wir diese Beschränkung bei dem Ineinandergreifen der Probleme nicht überall aufrecht erhalten können: wenn auch die Qualitäten der ästhetisch genossenen Gegenstände aus der Betrachtung ausscheiden, so wird uns doch ihre Gegebenheitsweise verschiedentlich beschäftigen müssen.

1.

Hat sich die ästhetische Forschung zu ihrem größeren Teile den Weg zur Erkenntnis des ästhetischen Genusses schon dadurch versperrt, daß sie den ästhetischen Genuß nicht trennte von den mannigfachen Gefühlen, die mit ihm verflochten das ästhetische Erleben ausmachen, so ist noch verhängnisvoller ein weiteres Moment geworden: Man hat fast ausnahmslos ästhetisches Gefallen und ästhetischen Genuß gleichgesetzt – oder vielmehr man hat den Unterschied beider Tatbestände in der Regel gar nicht bemerkt. So nahm man die Eigenschaften beider Erlebnisse wahllos in die Beschreibung des ästhetischen Erlebens hinein, und mehr als eine Problemlösung der Ästhetik verdankt ihre Entstehung einzig dieser Verwechslung. Wer unvoreingenommen an die Tatsachen herangeht, der wird von solcher Identität von Gefallen und Genießen nichts bemerken. Die beiden Aussagen: »dieses Bild gefällt mir« und »dieses Bild bereitet mir Genuß« meinen zwei innerlich verschiedene Erlebnisse, wenn sie auch in einem gewissen Zusammenhange stehen mögen. Der Unterschied von Gefallen und Genießen zeigt sich noch deutlicher auf anderen Gebieten als auf dem der Ästhetik: es ist mehr als eine bloß sprachliche Wendung, daß man fragen kann: »wie hat dir mein Freund gefallen?«, aber nur in einem etwas pretentiösen Sinne: »wie hast du meinen Freund genossen?« – daß wir es mit Gottes Würde wohl verträglich ansehen, daß er an den Werken eines Menschen Gefallen finde, daß aber ein genießender Gott der Höhe monotheistischer Gottesvorstellung fremd ist. Ebenso gibt es umgekehrt Fälle, in denen nur vom Genießen, nicht aber vom Gefallen geredet werden darf: Man hat Genuß am

1) Vgl. Dessoirs Artikel über Objektivismus in der Ästhetik. Ztschr. f. Ästhetik, V. Bd.

Digitized by Google

Wein, aber der Wein gefällt nicht. Einzig beim ästhetischen Genuß im engsten Sinne ist die Verbindung beider Erlebensformen eine relativ so enge, daß dem unachtsamen Blick ihre Verschiedenheit entgehen kann. Worauf freilich die enge Beziehung beider Erlebnisse im Ästhetischen beruht, ist ein Problem, das uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen soll. Hier genüge die nachdrückliche Betonung, daß wir zum Gegenstand dieser Untersuchung uns einzig den ästhetischen Genuß, nicht das ästhetische Gefallen gewählt haben.

Nicht ganz so häufig – wenn auch noch immer weit verbreitet – ist die Verwechslung von ästhetischem Werten und ästhetischem Genuß – ja selbst die Verwechslung von Wert und Genuß ist noch nicht ganz verschwunden. Verbreitete Anschauungen behaupten, daß einem Objekt von uns nur dann ästhetischer Wert zugesprochen werde, wenn wir es genießen. Das mag richtig sein oder nicht – jedenfalls dürfte diese Anschauung, solange sie konsequent bleibt, keineswegs die Identität von Wert und Genuß behaupten: selbst wenn wir nur auf Grund des ästhetischen Genusses dem Objekt Wert zuschreiben, so handelt es sich eben doch bei Wert und Genuß um zwei verschiedene Phänomene, von denen nur das eine auf Grund des andern dem Objekte zukommt. Andere freilich gehen weiter: Sie behaupten, nicht nur auf Grund des Genusses schrieben wir einem Gegenstand Wert zu, sondern der Wert eines Gegenstandes sei überhaupt nur ein anderer Name für den Genuß, für die Lust, die er mir bereitet, sodaß Wert und Genuß in der Tat nur ein Erlebnis wären. Aber jede Vergleichung beider Tatsachen kann vom Gegenteil überzeugen: Den Wert eines Diamanten z. B. erlebe ich als eine vorfindbare Eigenschaft des Objekts – der Genuß ist ein Erlebnis des Ich; ich, als Erlebender, habe Genuß, aber dem Diamanten kommt der Wert als Eigenschaft zu. Die Verbindung zwischen Wert und Lust ist nicht einmal so eng beschaffen, daß beide stets zusammen vorkommen müßten. Der Wert eines Gegenstandes kann vollkommen adäquat erfaßt werden, ohne daß ich im mindesten ein Lusterlebnis habe. Ich kann den Wert zweier Münzen feststellen und vergleichen, ohne daß bei solcher Feststellung und Vergleichung irgendein Lustgefühl sich einstellt. Und umgekehrt: der Genuß wird oft genug erlebt, ohne daß irgendein Werterfassen damit verknüpft ist – nicht in jedem Genuß am Weine z. B. steckt ein Werten des Weines.

So müssen wir denn den ästhetischen Genuß in seiner Sonderstellung, getrennt von allem Gefallen und Werten, untersuchen.

Digitized by Google

2.

Noch eine wesentliche methodische Anmerkung muß beigefügt werden: Der ästhetische Genuß soll abgegrenzt werden von anderen Genüssen. Auf Grund welcher Tatbestände soll das geschehen? Soll alles, was irgend sich im populären Bewußtsein den Namen des ästhetischen Genusses anmaßt, die erotischen Sensationen gewisser Bibliophilen, die aufregende Romantik des Schauerromans, die sentimentalen Genüsse des Rührstücks, als Material mit einbezogen werden? Wenn man in dieser Weise summarisch vorgeht, so ist die Gefahr unvermeidlich, daß das Heterogenste und dem ästhetischen Genusse Fremdeste noch in die Abgrenzung mit hineingenommen wird, nur weil die Menge es ästhetischen Genuß zu nennen pflegt. Von dem, was sich ästhetischer Genuß nennt, hat vielleicht das meiste nicht den geringsten Anspruch auf solchen Namen. Es bedeutet eine Überschätzung der Fähigkeit zur Selbstbeobachtung bei der Mehrzahl der Menschen, wenn die psychologische Ästhetik im allgemeinen jedes Erleben, das die populäre Meinung als »ästhetisch« bezeichnet, mit aufnimmt in ihre Untersuchung – ja, wenn sie zuweilen stolz ist auf solche Vorurteilslosigkeit. Besonders die Unmethodik Fechners, mit der er fast in jedem Kapitel seiner Vorschule der Ästhetik außerästhetische Tatbestände zur Begründung ästhetischer Gesetzmäßigkeiten hereinzieht, nur weil sie zuweilen das ästhetische Erleben begleiten, hat in dieser Hinsicht viel Unheil angerichtet. Aber es ist doch vollkommen klar, wie wenig hier dem populären Sprachgebrauche zu trauen ist, der wahllos jeden Genuß, der vom Kunstwerke herrührt, mag er beschaffen sein wie er will, als ästhetisch bezeichnet. Für die Wissenschaft liegt hierin die Aufforderung nicht hinzunehmen, sondern überall dort zu scheiden, wo trotz des populären Sprachgebrauchs wesentliche Trennungsmerkmale durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes gegeben sind; so wie die Zoologie sich in ihren Klassenbenennungen nicht dadurch beirren läßt, daß die Volkssprache unter »Fliege« alles mögliche in der Luft Herumschwirrende versteht.

Gewiß liegen bei den phänomenologischen und demgemäß bei den begrifflichen Abgrenzungen besondere Schwierigkeiten vor, wie sie bei den naturwissenschaftlichen Abgrenzungen nicht gegeben sind; aber man kann diese Schwierigkeiten nicht umgehen, indem man sich blindlings dem populären Sprachgebrauch überläßt: daß z. B. der Ausdruck »Liebe« für alles mögliche verwandt wird, das mit Liebe nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat, berechtigt nicht, das Phänomen der Liebe phänomenologisch so ergründen zu wollen, daß alle vermeintlichen Phänomene dieser Art ebenfalls noch darunter fallen.

Digitized by Google

Vielmehr wird man die klaren und ſicheren Fälle zum Ausgangspunkt nehmen, ſich an ihnen das Phänomen der Liebe klar machen und von dort aus die Abgrenzung vornehmen – man wird nicht etwa umgekehrt durch ein falſches induktives Verfahren, das dem Sprachgebrauch zuliebe manche Phänomene der Eitelkeit und der Eiferſucht in die Liebe mit einbezieht, zum Ziele kommen wollen. So werden auch Fälle unzweifelhaften, unbeſtreitbaren äſthetiſchen Genuſſes den feſten Punkt abgeben müſſen, an dem man ſich das geſamte Phänomen zur Erſchauung bringt.

Es iſt klar, weshalb man im allgemeinen bei ſolchen Unterſuchungen die Grenzen deſſen, was man als äſthetiſchen Genuß zur Unterſuchung zulaſſen will, möglichſt weit zu ziehen liebt – weshalb man lieber eine Menge von Genüſſen zuläßt, die die populäre Meinung noch als äſthetiſche bezeichnet, als gar zu ſtreng die äſthetiſchen von den außeräſthetiſchen Genüſſen ſondert. Man möchte die Gefahr vermeiden, von einer äſthetiſchen Theorie auszugehen: Wenn man äſthetiſche und außeräſthetiſche Genüſſe ſcheidet, liegt die Gefahr nahe, dieſe Scheidung nach dem Prinzipe irgendeiner vorgefaßten äſthetiſchen Theorie vorzunehmen, und ſo in die Abgrenzung der Tatſachen ſchon das Reſultat hineinzulegen, zu dem man ſpäter gelangt. Es wird z. B. derjenige – ſo meint man –, der das eigentlich Weſentliche eines Kunſtwerks in der darſtelleriſchen Vollendung ſieht, als außeräſthetiſch jeden Genuß von der Unterſuchung ausſchließen wollen, der an den Inhalt des Kunſtwerkes anknüpft, und es wird andererſeits derjenige, der den Wert des Kunſtwerks in der Fülle des dargeſtellten Gehalts erblickt, allen Genuß am Formalen als außeräſthetiſch bezeichnen. Solche Abhängigkeit von einer vorgefaßten Theorie glaubt man vermeiden zu können, wenn man erſt einmal alles, was der Erlebende als äſthetiſchen Genuß anſieht, in die Unterſuchung mit hineinnimmt.

So zieht man die Unſyſtematik vor, weil man die Gefahren äſthetiſcher Theoretiſierung fürchtet. Es beſteht jedoch weder die eine noch die andere Gefahr, wenn man nicht zwei Probleme in der Unterſuchung des äſthetiſchen Genuſſes vermengt, die vollkommen unabhängig voneinander ſind und die dennoch von der Äſthetik nicht getrennt zu werden pflegen. Man vermiſcht meiſt das *wertäſthetiſche* Problem der Scheidung des *berechtigten* und des *unberechtigten* äſthetiſchen Genuſſes mit dem *deſkriptiven* Probleme der Scheidung des *äſthetiſchen* und des *außeräſthetiſchen* Genuſſes. Ob ein Genuß äſthetiſch berechtigt iſt oder nicht, iſt eine Frage der Bewertung. Es iſt gar nicht von vorn-

Digitized by Google

herein ausgemacht, daß berechtigte und unberechtigte ästhetische Genüsse sich phänomenologisch irgendwie unterscheiden müssen. Wer sich für Öldrucke begeistert, dessen Genuß könnte gerade so echt und tief sein wie desjenigen, dem die japanische Kunst zugänglich ist. Unbildung des Geschmacks darf nicht vor aller Untersuchung als von anderen Erlebnissen begleitet angesehen werden als vollendete Geschmacksbildung. Die Dame, der geschmacklose Toiletten gefallen, hat ebenso echten Genuß wie diejenige, die einem erlesenen Geschmack folgt – wer die Trivialität der Aussprüche, die Roheit der Motivierung eines Modedramas nicht empfindet, wird, phänomenologisch betrachtet, wirklichen ästhetischen Genuß haben können – nur daß solcher Genuß vom Standpunkte der Bewertung aus unberechtigt ist.

Ist die Trennung von berechtigtem und unberechtigtem ästhetischem Genuß ästhetisch, so ist dagegen die von ästhetischem und außerästhetischem Genusse phänomenologisch. Wer eine Aktstudie dazu benutzt, sich geschlechtlich erregen zu lassen, dessen Genuß ist *außerästhetisch* und *damit* natürlich auch ästhetisch unberechtigt. Wenn ein Genuß überhaupt nicht *ästhetischer* Genuß ist, dann ist er sicherlich auch nicht berechtigter ästhetischer Genuß. Eine Reihe selbstverständlicher Folgerungen kann die Ästhetik aus diesem Satze ableiten. Hier, wo das phänomenologische Interesse im Vordergrunde steht, ist vor allem zu betonen, daß die Scheidung von ästhetischem und außerästhetischem Genuß als rein phänomenologische Frage ebensowenig eine ästhetische Theorie der Bewertung voraussetzt, wie es irgendeine andere phänomenologische Scheidung tut, etwa die Scheidung der Liebe von demjenigen, was nicht Liebe ist, – daß der Genuß am Formalen hiernach von vornherein ebenso als ästhetisch gilt, wie der am Gehalt. Erst bei der Scheidung des Berechtigten und des Unberechtigten kommen wertheoretische Überlegungen in Betracht; erst hier scheidet sich Geschmack von Ungeschmack.

3.

Die Antworten, die die Frage nach einer Abgrenzung des ästhetischen Genusses von anderen Genüssen in der gegenwärtigen Literatur findet, spiegeln die Uneinheitlichkeit wider, die das gesamte psychologische und philosophische Denken der Gegenwart durchzieht. Wo nur immer die psychologische Einheit des ästhetischen Genusses gesucht werden kann, da hat die ästhetische Forschung sie zu finden geglaubt.

Digitized by Google

Uns interessieren vor allem diejenigen Anschauungen, die in dem im Bewußtsein unmittelbar Gegebenen, nicht in irgendwelchen erklärenden Momenten des Rätsels Lösung suchen. Es sind drei verschiedene Stellen im Bewußtseinsleben, die für solche Abgrenzung in Betracht kommen können: das Erleben selbst in seiner Subjektivität; ferner die Gegenstände, die in solchem Erleben gegeben sind; und endlich, die Art der Beziehung des Ich auf die Gegenstände.

Am seltensten ist der erste Weg beschritten worden: im Erlebnis selbst das Wesen des Genusses zu suchen. Er bestünde etwa darin, ein bestimmt geartetes Gefühl aufzuzeigen, das charakteristisch wäre für das ästhetische Erleben: Es wäre etwa denkbar, daß allem ästhetischen Genuß – und nur dem ästhetischen Genuß allein – irgendein qualitatives Moment zukäme. Es ist merkwürdig, daß man diesen Weg der Abgrenzung des ästhetischen Genusses durch das Gefühl so selten eingeschlagen hat, wenn man bedenkt, daß die psychologische Ästhetik im ästhetischen Genusse das Ausgangserlebnis für alle Ästhetik zu sehen liebt, daß weitverbreitete Richtungen behaupten, daß Schönheit eines Gegenstandes nichts anderes sei, als seine Fähigkeit ästhetische Lust zu erwecken. Man könnte glauben, es müsse dieser Anschauung nahe liegen, nun auch diese ästhetische Lust, auf der doch das Wesen der Schönheit beruhen solle, als etwas ganz Besonderes anzusehen, als ein eigenartiges, mit allen anderen unvergleichbares Erlebnis – und mit seiner Zergliederung die Ästhetik zu beginnen.

Aber mit dieser Tendenz der psychologischen Ästhetik, das ästhetisch Bedeutsame von dem Gegenstande weg in das Gefühl hineinzuverlegen, kreuzt sich eine andere – wenigstens bei einem großen Teil der psychologischen Ästhetik – und macht sie unwirksam. Diese zweite Tendenz stammt aus der Überzeugung, daß alle Gefühle, so verschiedenartig sie auch dem äußeren Anscheine nach sein mögen, daß Vergnügen und Freude und Ärger und Verzweiflung, daß ästhetischer Genuß und ethische Entrüstung, daß der Zorn des Aufbrausenden wie die Seligkeit des Glücklichen sich *als Gefühle* in nichts weiter unterscheiden als darin, daß sie entweder lustvoll oder unlustvoll, intensiver oder weniger intensiv sind. Und alles andere, was die ungeschulte Beobachtung von Unterschied an ihnen zu bemerken glaubt, das soll sich dem geschulten Blick des Psychologen auflösen in Verschiedenheiten der Vorstellungen, auf die sich diese Gefühle beziehen, in Verschiedenheiten der Ablaufsweise der Gefühle, in Beimischungen von Willensmomenten usw. Wenn dem so ist – ich selbst bin weit entfernt von dieser Anschauung –, so ist

Digitized by Google

es ziemlich aussichtslos von der Untersuchung des ästhetischen Genusses auszugehen, um das Gebiet des Ästhetischen zu verstehen. Daß der ästhetische Genuß zu den Lustgefühlen gehört, das wird diese Anschauung gewiß betonen. Aber wie soll man dieses Lustgefühl noch weiter als »ästhetisches« aus sich selbst heraus charakterisieren können, wenn alles Wesentliche, was sich über das Gefühl selbst aussagen läßt, mit der Angabe seines Lustcharakters erschöpft ist? Man wird dann in erster Linie auf den Gegenstand zurückgreifen müssen, um in bestimmten Eigenschaften des Gegenstandes, der Lust erweckt, oder in begleitenden Empfindungen den Unterschied des ästhetischen Genusses von irgendeiner anderen Art der Gefühle, von Vergnügen oder Freude zu entdecken. Wenn Fechner also z. B. zunächst das Schöne durch seine Leistung, nämlich Lust zu erwecken, bestimmt hat, so sind es doch die Unterschiede der Ursachen solcher Lust, die für ihn die ästhetische Lust von anderen Lustarten scheidet.

Im weiteren Sinn ist demgemäß für ihn alles schön, »woran sich die Eigenschaft findet, unmittelbar nicht erst durch Überlegung oder durch seine Folgen Gefallen zu erwecken« (Vorschule der Ästhetik S. 15). Es sind also bestimmte Eigenschaften der Gefühlsursachen, nicht der Gefühle selbst, auf die er sich beruft. Oder – so gehen andere vor, die sich auf diesem Standpunkte befinden – man legt außer auf die Gegenstände, die lusterweckend sind, noch besonderen Wert auf die begleitenden Körperempfindungen.

So finden wir denn recht selten, daß in einer Besonderheit des Gefühlserlebnisses selbst die Eigenart des ästhetischen Genusses gefunden wird; Lipps[1] gehört in einer gewissen Weise zu diesen wenigen, wenn er das Moment der Tiefe als wesentlich für das ästhetische Gefühl ansieht, und wenn er überhaupt spezifisch ästhetische Gefühlsqualitäten kennt.

Weit öfters begegnen wir Anschauungen, die in einer bestimmten Verhaltungsweise des Subjekts zu den Objekten das Wesen des ästhetischen Genusses finden. Hierher gehört z. B. Kants »interesseloses Wohlgefallen«. Interesselosigkeit, so wie sie Kant hier auffaßt, ist sicherlich kein Gefühl der Interesselosigkeit – es ist vielmehr ein bestimmtes inneres Verhalten, eine bestimmte Einstellung den Dingen gegenüber, eine Beziehung des Subjekts zu seinen Objekten, –

1) Th. Lipps, Ästhetik I, S. 527 — Nicht recht verständlich ist mir, daß Meumann (Ästhetik der Gegenwart, 2. Aufl., S. 50) Fechner zu den Anhängern eines eigenen ästhetischen Gefühls rechnet.

Digitized by Google

wenn es Kant auch nicht ausdrücklich als solche hervorhebt. Külpes Kontemplationsbegriff reiht sich hier ein, soweit er als ein Zustand charakterisiert ist, »in dem man sich befindet, wenn man eine Vorstellung durch ihren bloßen Inhalt auf das Gemüt wirken läßt«.[1] Überhaupt kommen hier die mannigfachen Theorien in Betracht, die das Wesen des ästhetischen Verhaltens in einer bestimmt gearteten »Anschauung« sehen (Siebeck, Laurilas »Gefühlsverhalten« u. a.).

Kants »Interesselosigkeit« wie auch Külpes »Kontemplation« gehören zu denjenigen Beziehungen des Ich auf die Gegenstände, die man am besten als »Einstellungen« von einer anderen Art solcher Beziehung, den »Funktionen« abscheidet. Ob man sich den Dingen fern- oder nahstellt, ob man sich ihnen feindlich oder freundlich gegenüberstellt — das sind »Einstellungen«. Dagegen sind das Auffassen, das Sichbesinnen, das Überlegen, das meinende Abzielen auf ein Ding »Funktionen«, die freilich zugleich auch mit einer entsprechenden Einstellung des Ich Hand in Hand gehen.

Es ist hier wichtig, diese erlebten Funktionen nicht etwa mit den ganz anders gearteten kausalpsychologischen Funktionen zu verwechseln: das Sichbesinnen ist eine erlebte Tätigkeitsweise des Ich.

Dagegen ist, wenn z. B. Lipps davon redet, daß der Ausdruck der Güte für mich durch »Einfühlung« in ein Gesicht hineingekommen sei, nichts von erlebter Funktion zu entdecken; wir finden in solchen Fällen in unserem Bewußtsein nichts von »Einfühlung« vor. Gerade an der Einfühlung läßt sich der Unterschied zwischen Erlebnisfunktionen und kausaler Funktion deutlich zeigen. Es gibt sowohl eine erlebte als eine kausale Funktion der Einfühlung: Das Nachleben eines fremden Erlebens in künstlerischer Gestaltung, etwa der Verzweiflung Gretchens oder Sehnsucht Tristans — das innerliche sympathisierende Mitgehen mit dem einen von zwei Ringkämpfern, auf dessen Seite man sich innerlich stellt — das bewußte Sichhineinversetzen in eine fremde Persönlichkeit — das alles sind Beispiele für die Erlebnisfunktion der Einfühlung. Die eigentliche ästhetische Einfühlungstheorie jedoch verwendet beide Funktionsarten zur Erklärung. Sie dehnt ihr Erklärungsprinzip auch auf solche Fälle aus, in denen kein Erleben der Einfühlung vorliegt — wie z. B., wenn sie die Schönheit einer heitern Landschaft durch Einfühlung erklärt. Deshalb können wir die Einfühlungstheorien nicht zu denjenigen zählen, die das Wesen des ästhetischen Genusses in einer erlebten Funktion suchen.

---

1) Oswald Külpe, Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindruckes. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 23, S. 157.

Digitized by Google

Dagegen gründet Groos' Theorie der inneren Nachahmung den ästhetischen Genuß auf eine erlebte Funktion. Wenn der Genuß für ihn darin beruht, daß wir die Gestalten und Formen der Gegenstände, den Rhythmus der Tonfolgen innerlich nachahmen, so ist mit solcher inneren Nachahmung eine erlebte Funktionsbeziehung des Ich zu den wahrgenommenen Gegenständen gemeint.

Einstellung und Funktion suchen zwar das Wesen des ästhetischen Erlebens nicht im Erlebnis des Genießens selbst, sondern in der Beziehung des Ich auf Gegenstände, aber damit doch immer noch auf der subjektiven Seite. Es besteht jedoch die Möglichkeit nicht in erster Linie in den Erlebnissen, sondern in der Eigenart der erfaßten Gegenstände, das Wesen des ästhetischen Genusses zu finden. Ästhetischer Genuß wäre für solche Anschauung Genuß an bestimmt gearteten, eben an ästhetischen Gegenständen. Als ein Beispiel für die große Zahl solcher Theorien seien hier Witaseks[1] Anschauungen angeführt. Die Erlebnisse ästhetischen Genusses und Gefallens sind für ihn »Gefühle der Lust . . ., als deren psychische Voraussetzung anschauliche Vorstellungen fungieren und zwar so, daß es besonders ihr Inhalt ist, der dabei gefühlsanregend und gefühlsbestimmend zur Geltung kommt.«

Oder es gehören Anschauungen in diesen Zusammenhang, wie die Teilansicht Volkelts, daß das Genießen bedeutungsvoller menschlicher Werte, eines bedeutungsvollen menschlichen Gehaltes für den ästhetischen Genuß wichtig sei.

Eine andere Gruppe der Anschauungen, die auf der Gegenstandsseite das Charakteristische des Ästhetischen suchen, betonen nicht so sehr den Inhalt und die Art der Gegenstände, wie ihre Gegebenheitsweise. Die ästhetischen Gegenstände müssen etwa »anschaulich« gegeben sein (so schon bei Witasek in der zitierten Stelle) — oder sie sind herausgehoben aus dem Zweckzusammenhang der Realität, sie haben eine eigene »ästhetische Realität« (Lipps), oder auch, sie müssen, wie in den Illusionstheorien, Scheincharakter zeigen, um ästhetisch genossen zu werden. —

Es sollten hier vor allem die Gesichtspunkte aufgezeigt werden, unter denen im Bereich des Erlebens nach den besonderen Charakteristiken des ästhetischen Genusses gesucht zu werden pflegt: in Wirklichkeit wird sich kaum eine Anschauung auf einen dieser Gesichtspunkte allein beschränken — auch die als Beispiele angeführten Theorien ziehen in der Regel mehrere Momente zur Abgrenzung

1) St. Witasek, Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, S. 195.

Digitized by Google

des ästhetischen Genusses heran. Wir werden diese Momente weiterhin noch ausführlicher differenzieren müssen – zunächst griffen wir fünf Momente heraus, in denen das Wesen des ästhetischen Genusses gesucht werden konnte:

1. im Gefühl (Tiefe z. B.);
2. in der Einstellung (Kontemplation);
3. in der erlebten Funktion (innere Nachahmung);
4. in der Gegebenheitsweise der Gegenstände (Scheincharakter);
5. in der inhaltlichen Beschaffenheit der Gegenstände (menschlich bedeutungsvoller Gehalt).

In diesen rein phänomenologischen Abgrenzungen erschöpfen sich die Anschauungen über das Wesen des ästhetischen Genusses keineswegs. Wir hatten hier einzig von den Erlebnissen gesprochen – alle erklärenden, alle kausalpsychologischen Momente hatten wir bewußt ausgeschieden. Diese beiden Problemgruppen, die analysierend beschreibende und die kausale deutlich zu scheiden, in das Erlebnis keine erklärenden Momente hineinzudeuten und die Erklärung nach ihren eigenen Grundsätzen bewußt zu gestalten – das ist wohl die wesentlichste Aufgabe der psychologischen Untersuchung unserer Tage.[1] Ohne Klarheit darüber, wo die Beschreibung aufhört und die Erklärung anfängt, ist kein Fortschritt in den grundlegenden psychologischen Anschauungen zu erwarten. Gerade eine solche Trennung vermißt man jedoch bei den meisten Anschauungen über das vorliegende Problem – und nicht nur über das vorliegende Problem: die weittragendsten Experimente sind wertlos, wenn der Versuchsperson Aussagen durchgehen, die aus ihrem Wissen von kausalen Erklärungen herstammen.

Es sind Momente der allerverschiedensten Art, auf die man kausalpsychologisch den ästhetischen Genuß zurückgeführt hat. So kann man etwa in einer bestimmten Art der Verursachung des Gefühles das Einheitliche des ästhetischen Genusses suchen. Das geschieht in der Einfühlungstheorie, nach der alle ästhetische Lust auf bestimmt gearteter Einfühlung im Sinne eines kausalen Momentes beruht.

Oder es wird etwa die eigenartige Bedeutung der Genuß bewirkenden Vorstellungen für das typische Gesamtgeschehen des ästhetischen Erlebens herangezogen. Das ist z. B. der Fall, wenn

1) Vgl. z. B. K. Jaspers, Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie Bd. IX, Heft 3.

Digitized by Google

Edith Kaliſcher[1] angibt: »In der äſthetiſchen Kontemplation iſt die Aufmerkſamkeit auf ſinnliche Eindrücke konzentriert, denen als Teilinhalten ſehr komplexer Vorſtellungen eine ſo große Reproduktionskraft innewohnt, daß durch ein Minimum ſinnlicher Daten ein Maximum geiſtiger Vorgänge ausgelöſt wird.« Die Stärke und Art der Reproduktionskraft, auf die hier rekurriert wird, ſind Momente des kauſalen Mechanismus.

Ich laſſe es an dieſen beiden Hinweiſen auf erklärende Anſchauungen des äſthetiſchen Genuſſes bewenden, da wir uns hier auf die rein phänomenologiſche Unterſuchung des Tatbeſtandes beſchränken wollen.

Allen bisher beſprochenen Anſchauungen, ſo verſchiedenartig ſie auch im einzelnen ſein mögen, iſt doch ein Geſichtspunkt gemeinſam: Sie ſuchen die Einheit des äſthetiſchen Genießens irgendwie in diesem Genießen ſelbſt, entweder im Erleben oder in den Momenten, die dies Erleben verurſachen. Sie entſcheiden ſich alſo alle – mehr oder weniger – dafür, daß eine Abgrenzung des äſthetiſchen Genuſſes, wenn auch nicht aus dem Gefühl allein heraus, ſo doch aus dem Geſamtbeſtand des äſthetiſchen Erlebens möglich ſei. Im Sinn unſerer allererſten Frage ſehen ſie alſo im äſthetiſchen Erleben eine pſychologiſche oder doch zum mindeſten gegenſtändlich beſtimmte Einheit. Aber es wurde zu Beginn ebenfalls darauf hingewieſen, daß es denkbar wäre, daß es außerhalb des Erlebens ſelbſt liegende Bedeutungen oder Bewertungen der Erlebniſſe ſind, die das Gefühl gerade zum äſthetiſchen ſtempeln. Eine ſolche Anſchauung vertritt z. B. Volkelt (eine Teilanſchauung von ihm hatten wir oben kennen gelernt). Für Volkelt ſind es ganz verſchiedene Luſtarten, die an ſich nichts Gemeinſames zeigen, aus denen der äſthetiſche Genuß ſich aufbaut. Die Luſt am menſchlich Bedeutungsvollen, die Luſt der Einfühlung und die Luſt der Gefühlslebendigkeit z. B. (die alle für Volkelt zur äſthetiſchen Luſt gehören) haben untereinander nicht mehr Gemeinſames, als etwa die außeräſthetiſche Luſt religiöſen Erhobenſeins mit dem Erlebnis des äſthetiſchen Erhobenſeins. Was die verſchiedenen äſthetiſchen Luſtarten als äſthetiſche zuſammenhält, iſt, daß ſie, nach Volkelt, allgemeingültige Luſtarten ſind, aus allgemeingültigen äſthetiſchen Bedürfniſſen entſpringen. Aber die Allgemeingültigkeit iſt kein konſtituierendes Merkmal des pſychiſchen Erlebens, noch des kauſal-

1) Edith Kaliſcher, Analyſe der äſthetiſchen Kontemplation. Zeitſchr. f. Pſychol. und Phyſiol. der Sinnesorgane, Bd. XVI.

Digitized by Google

psychologischen Geschehens – es ist eine Bewertung der Lustarten. Und ganz nach derselben Richtung hin liegt die Anschauung von Cohn[1]: »Da die Psychologie Wertunterschiede so wenig kennt wie die Körperwissenschaft, so hat sie an sich auch kein Interesse daran, das ästhetische Gebiet als ein besonderes abzugrenzen und etwa von dem Angenehmen zu unterscheiden. Der Gefühlsverlauf ist in beiden Fällen ähnlich, die Verhältnisse der Assoziation, das Einwirken der Gewöhnung, die Bedeutung der Aufmerksamkeit bieten verwandte Bilder. Und in der Tat würde die Psychologie ebensowenig ein ästhetisches wie ein ethisches Gebiet kennen, wenn ihr diese Unterscheidungen nicht von anderswoher gegeben wären.«

Es ist die Aufgabe dieser Untersuchung an Hand der Tatsachen zu prüfen, inwieweit diese verschiedenartigen Anschauungen zutreffen. Nicht darauf kommt es an, möglichst neuartige Resultate zu gewinnen – es wäre von vornherein verdächtig, wenn wir zu Ergebnissen gelangten, die nach gänzlich neuen Richtungen das Wesentliche suchen. Aber es würde ebenso merkwürdig sein, wenn die klare und scharfe Befragung der Tatsachen nicht mancherlei ans Licht bringen könnte, was bisher verschwommen und unscharf gesehen oder mit theoretischen Voraussetzungen verquickt wurde, von denen losgelöst es allein von Bedeutung ist. Unter theoretischen Voraussetzungen jedoch, auf die wir im folgenden verzichten müssen, verstehe ich nicht nur die Begriffe ästhetischer Theorien, die sich nicht im Erleben nachweisen lassen, sondern ebenso auch die Auflösung der komplizierten Bewußtseinsdaten in einige wenige durch die Psychologie als feststehend angenommene Elemente, wie Vorstellungen und Gefühle. Wer ein unmittelbares Bewußtseinserlebnis, wie das Ich, in Empfindungen auflöst, entfernt sich ebensosehr aus dem Gebiet der reinen Tatsachenfeststellungen in das der Theorie, wie derjenige, der alles aus dem Spiel von Assoziationen erklärt. Von solch auflösender theoretischer Analyse jedoch wollen wir im folgenden ebenso absehen wie von kausaler Erklärung.

Der Genuß.

1.

Der ästhetische Genuß ist nur ein spezieller Fall des allgemeinen Genußphänomens. Alle die Momente, die das Wesen des Genusses überhaupt ausmachen, müssen sich auch beim ästhetischen Genuß

1) Jonas Cohn, Allgemeine Ästhetik, S. 9.

Digitized by Google

wiederfinden. So ist der gegebene Ausgangspunkt der Erforschung des ästhetischen Genusses die Untersuchung des Genußphänomens, die Frage, was allem Genuß gemeinsam ist – ganz gleich ob es sich um Spielgenuß oder Sinnengenuß, um Erholungsgenuß oder ästhetischen Genuß handelt.

Daß jeglicher Genuß zu den Lusterlebnissen gehört – soweit werden wir den herrschenden psychologischen Anschauungen zustimmen können, wenn nur der Ausdruck »Lust« weit genug genommen wird. Die Zustimmung zu diesen Anschauungen schwindet aber sofort wieder, wenn sie mit der Angabe »Genuß sei Lusterlebnis« die Analyse des Genusses erschöpft glauben, wenn sie als einziges Merkmal des Genusses angeben, daß er Lustgefühl sei. Denn wenn auch aller Genuß zu den Lusterlebnissen gehören mag, so trägt doch nicht alle Lust Genußcharakter. Wenn man plötzlich von einer drückenden Verpflichtung befreit wird, so ist dies Gefühl der Erleichterung Lusterlebnis, aber nicht notwendig Genuß. Wenn ich das Ziel irgendeines Wollens verwirkliche, wenn mir am Ende einer langen Wanderung der Giebel des Gasthauses, des Zielpunkts meiner Wanderschaft sichtbar wird, so ist diese Befriedigung Lust, ohne Genuß zu sein.

Unendlich oft in der Geschichte der Ethik hat man jedoch die Gleichsetzung des Genusses mit der Lust vollzogen. Daß das höchste Gut die Lust sei – diesen Satz konnte Aristipp aus den Grundlagen seiner Ethik folgern. Aber ohne sich recht darüber klar zu sein, schob er der Lust den Genuß unter, suchte nicht die Lust der Befriedigung großer Ziele und nicht die Lust über den Dingen stehender Weltbetrachtung, sondern den Genuß. Genuß und Lust flossen ihm ebenso zu einem Begriffe zusammen, wie seinem Gegner Antisthenes, der lieber wahnsinnig werden wollte, als Lust erleben, als genießen. Und ebenso bereit die Begriffe zu vertauschen, haben moderne Vertreter der Genußethik mit dem anfechtbaren Satz, – der ihnen selbstverständlich schien –, daß alles Streben ein Streben nach Lust sei, den anderen verwechselt, alles Streben sei Streben nach Genuß. Und die Gegner des Eudämonismus haben dementsprechend gern diese Gleichsetzung benutzt, um der Glücksethik vorzuwerfen, ihre selbstverständliche Konsequenz sei die Verherrlichung des Genusses.

Wir wollen aus der Menge von Erlebnissen, die Lusterlebnisse sind, ohne Genuß zu sein, die Freude herausgreifen, um am Gegensatz zu ihr einige Charakteristika des Genusses ans Licht zu stellen. Und zwar soll nur die Freude über etwas, über die An-

Digitized by Google

kunft des Freundes, über das Gelingen eines Planes dem Genuß gegenübergeſtellt werden – die Freude *an* etwas, an einem Kunſtwerk, an einer Theatervorſtellung etwa enthält ſchon eine Reihe dem Genuß verwandter Momente. Daß es ſich bei Genuß und Freude über etwas um verſchiedene Erlebniſſe handelt, iſt ohne weiteres klar.

Gegenüber demſelben Tatbeſtande ſind beide Erlebnisweiſen, iſt ſowohl Freude als Genuß möglich: Sich über die Ankunft eines Freundes freuen, beſagt nicht: dieſe Ankunft genießen. Lebensgenuß und Lebensfreude hält das Sprachgefühl mit Recht ſcharf auseinander – man kann ſich über die Rache an einem Feinde freuen, man kann aber auch dieſe Rache genießen. Schillers Hymnus an die Freude will nicht den Genuß verherrlichen. Es gibt – im echten Sinne – keinen Genuß am anſtändigen Benehmen eines Menſchen, wohl aber Freude darüber. Wie wären alle dieſe Unterſchiede zu verſtehen, wenn Genuß und Freude wirklich nichts wären als zwei Namen für dieſelbe Sache!

Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Genuß und Freude liegt ſchon darin, daß die gegenſtändliche Seite in beiden Erlebniſſen eine verſchiedene Rolle ſpielt. *Eine* gegenſtändliche Beziehung freilich pflegt beiden zuzukommen. Sie haben beide ein Objekt, auf das ſie ſich richten, einen Gegenſtand, an den ſie ſich heften. So genieße ich eine Melodie, und freue mich über die Ankunft des Freundes. Ein Gefühlsobjekt[1] alſo iſt in beiden Fällen vorhanden.

Aber dieſes Gefühlsobjekt iſt in vielen Fällen nicht der einzige Gegenſtand, der in das Erleben des Gefühls einbezogen iſt: So kann, wenn ich mich etwa über die Ankunft eines Bekannten freue, wenn alſo das Gefühls*objekt* in der Ankunft des Freundes beſteht, die weitere Frage geſtellt werden: *weshalb* freuſt du dich über dieſe Ankunft? Die Antwort mag lauten: *weil* ich ihn gern habe, oder: *weil* dieſer Bekannte mich in meinem Beruf vertreten wird und ich daher meine geplante Reiſe antreten kann – deshalb freue ich mich. Oder ich freue mich über das Benehmen eines Menſchen, darüber, daß er einem anderen aus der Not geholfen hat –

1) Wenn hier vom Genuß als von einem Gefühl geſprochen wird, ſo geſchieht das mit vollem Bewußtſein all der Einwände, die ſich gegen eine ſolche Unterordnung des Genuſſes unter die Gefühle mit Recht erheben laſſen, und für die gerade die folgenden Analyſen reichlich Material liefern können. Es handelt ſich hier nur darum, einen gangbaren Ausdruck anzuwenden, der alle Arten von Luſterlebniſſen in ſich begreift.

Digitized by Google

weil es mir zeigt, daß ich es mit einem anständigen Menschen zu tun habe.

Wir fragen in solchen Fällen nicht nach dem Gefühlsobjekte, wir fragen nach dem **Gefühlsmotiv**. Es wird daher für uns zum Problem, was denn im Bewußtsein unmittelbar vorhanden ist, wenn uns etwas als Gefühlsmotiv erscheint, wie in den angeführten Fällen – wie die erlebte Beziehung von Gefühl und Motiv beschaffen ist, die uns das Motiv eben als Motiv des Gefühls erleben läßt.

Die Fälle solcher motivierter Freude sind zahllos im alltäglichen Leben: Man freut sich etwa über die Wahl des Herrn X. wegen seiner Zugehörigkeit zur eigenen Partei – man freut sich, wenn es zwölf Uhr schlägt, und man irgendeine langweilige, aber notwendige Arbeit abbrechen kann – man freut sich über den Umschlag des Windes, weil er gutes Wetter verspricht.

Solche Fälle sind für uns hier nur insoweit brauchbar, als wirklich die Motivation noch als voll erlebte wirksam ist. Denn bei oft sich wiederholenden Motivationen geht das eigentliche Motivationserlebnis verloren. Die Motivationskette verflüchtigt sich etwa in einen Gefühlscharakter am Gegenstand, der die Motivation ersetzt. Bei der Freude über die Wahl eines Angehörigen meiner eigenen Partei kommt es zu einer wirklichen Motivation als gesondertem Erleben nur dann, wenn es sich um die Träger wenig bekannter Namen handelt, deren Parteizugehörigkeit mir ausdrücklich bewußt wird. Träger bekannter Namen, wie Heydebrand oder Bebel, Bassermann oder Naumann dagegen, werden mir in ihrer Parteizugehörigkeit nicht ausdrücklich bewußt, es verdichtet sich das Bewußtsein von ihrer Parteizugehörigkeit zu einem Gefühlscharakter, der mich unmittelbar freundlich oder feindlich anstrahlt, wenn ich den betreffenden Namen höre. Uns interessieren jedoch hier die Fälle echter Motivierung: Bei ihnen gleitet der Bewußtseinsstrom vom Erfassen der Wahl des Herrn X., die ich etwa in der Zeitung lese, weiter zu seiner Parteizugehörigkeit und flutet dann rückwärts zum Ich zurück und zum freudigen Erfassen der Wahl des Herrn X. Wenn wir jedoch nicht diesen Vorgang der Motivierung in der Art seines Ablaufs betrachten, sondern nach den Teilmomenten fragen, die das **Motiviertsein** ausmachen, so ergeben sich zunächst folgende Teilmomente:

1. das Erlebnis der Freude, das nicht weiter analysiert werden soll;

2. die Richtung der Freude auf ein Objekt (die Wahl etwa); von dieser Beziehung, dieser Richtung des Gefühls auf sein Objekt

Digitized by Google

habe ich bei anderer Gelegenheit[1] gesprochen und beschränke mich hier auf seine einfache Konstatierung;

3. ein Erfassen des motivierenden Tatbestandes in seiner Beziehung zum Gefühlsobjekt (Zugehörigkeit des Herrn X. zur Partei – die Bedeutung des Glockenschlages als Ende meiner Arbeit). Diese Beziehung wird erfaßt in einem »Hindurchsehen« durch das Gefühlsobjekt auf das Gefühlsmotiv, so daß das Motiv gleichsam hinter dem Gefühlsobjekt erscheint;

4. ferner erlebe ich, wie von dem »hinteren« Gegenstand meines Auffassens, dem Motiv, eine bestimmt geartete Erlebniswelle zum Ich hinstrahlt;

5. und endlich das in Bewegunggesetztsein des Ich, das zur Freude Angeregtsein durch den einheitlichen Komplex aus Gefühlsobjekt und Gefühlsmotiv (durch die Wahl des Herrn X. und seine Parteizugehörigkeit) – das Erlebnis, das die eigentliche Motivation ausmacht.

Wie sich gleich zeigen wird, ist die eingehendere Analyse dieses Motivationserlebnisses für unser Problem unwichtig.[2]

Denn wenn es bei der Freude, beim Ärger, beim Zorn sinnvoll ist, nach Motiven zu fragen, sich zu erkundigen, weshalb ich mich freue, ärgerlich bin, zornig bin, so ist es beim Genuß dagegen unberechtigt, sich nach Motiven umsehen zu wollen. Nach dem Motiv zu fragen, aus dem heraus mir ein gutes Glas Wein Genuß bereitet, geht nicht an, und es ist ebenso sinnlos, nach den »Motiven« des Spielgenusses oder des sexuellen Genusses fragen zu wollen – der Genuß weist nicht über sein Objekt hinaus, auf etwas anderes, das ihn motiviert.

Dennoch hat die Frage, »weshalb« wir ein Kunstwerk genießen, ihren guten Sinn – nur nicht als Frage nach dem Genußmotiv, sondern nach der Genußbegründung einerseits und der Genußursache andererseits. Beide, Genußbegründung und Genußursache, müssen streng vom Genußmotiv geschieden werden. Ohne auf die phänomenologische Untersuchung einzugehen, sollen doch ein paar Unterschiede herausgehoben werden.

---

1) Vgl. »Das Bewußtsein von Gefühlen« in den Münchener philosophischen Abhandlungen, Th. Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, 1911.

2) Eine ausführliche Untersuchung des Willensmotivs hat Alex. Pfänder in »Motive und Motivation« in den Münchener Abhandlungen gegeben. Die dort festgelegten Bestimmungen sind natürlich nur zum Teil für das vorliegende Problem zu verwenden, da wir es hier mit Gefühlsmotiven, nicht mit Willensmotiven zu tun haben.

Digitized by Google

Das Gefühlsmotiv ist ein unmittelbares Erlebnis: Von der Parteizugehörigkeit des Herrn X. springt die Erlebniskette auf das Ich über, bewegt das Ich, so daß es die Freude aus sich heraus entläßt. Wo solche Anregung des Ich fehlt, wo direkt aus dem Gefühlsgegenstand und seinem Charakter das Gefühl hervorgeht, wie im Falle des bekannten Parteiführers, wo mich der Anblick des Namens in der Liste der Gewählten sofort mit Freude erfüllt, ohne daß mir seine Parteizugehörigkeit erst explicite zu Bewußtsein kommt – fehlt ein Motiv als Erlebnis. Dagegen liegt die Begründung meiner Freude in diesem Falle nach wie vor in der Parteizugehörigkeit des Herrn X. Die Begründung ist nicht einfach ein erlebter Zusammenhang phänomenologischer Abhängigkeit wie die Motivation, sondern sie gibt die Tatsache an, auf die sich für mich die Berechtigung des Erlebens, des inneren Stellungnehmens stützt, die für mich den Grund abgibt mich zu freuen; nicht, was das Ich veranlaßt zu solcher Freude, gibt sie an. Die Begründung kann meinem Bewußtsein entschwinden; sie bleibt deshalb dennoch die Begründung meines Gefühls. Die Begründung ist ein funktioneller Zusammenhang zwischen Erlebnissen, der keineswegs stets bewußt zu sein braucht. Ich kann vielleicht durch Gedankenexperiment erst mühsam erforschen müssen, was die Begründung meines Erlebnisses ist. Ich sage mir etwa: Würde Herr X. nicht zu meiner Partei gehören, so würde jeglicher Grund für mich wegfallen, mich zu freuen; also ist auch für meine jetzige Freude die Parteizugehörigkeit des Herrn X. der Grund. Unter Umständen nimmt vielleicht die Wirklichkeit das Gedankenexperiment vorweg: Vielleicht habe ich zuerst, als ich von der Wahl des Herrn X. hörte, nicht gewußt, welcher Partei er angehört, und mich nicht gefreut. Aber man sieht ohne weiteres, daß die Erlebnisse hier nur Hilfen sind, die tatsächliche phänomenale Begründungsbeziehung festzustellen, während die Motivation nur durch das Erleben erfaßt werden kann. Ein Motiv – in dem Sinn, in dem wir hier Motiv nehmen –, das ich nicht als Veranlassung meines Fühlens erlebe, war eben kein Motiv.

In unserem Falle der Wahl des Herrn X. erscheint das Gefühlsmotiv zugleich als das Objekt, das die Begründung des Gefühls gibt – die Parteizugehörigkeit begründet auch meine Freude an der Wahl. Ob jedes Gefühlsmotiv Begründung des Gefühls ist, ob es im Wesen des Gefühlsmotivs liegt, zugleich Gefühlsbegründung sein zu müssen – das zu untersuchen würde zu weit führen, da wir hier nur für »motivlose« Gefühlserlebnisse, für Genüsse Interesse haben.

Digitized by Google

Jedenfalls aber wäre die Umkehrung sicherlich falsch: Es braucht nicht jede Gefühlsbegründung sich etwa auf Gefühlsmotive zu stützen. Gerade der Genuß ist hierfür das anschauliche Beispiel. Denn wenn der Genuß auch motivlos ist, so fehlt ihm doch keineswegs die Begründung. Die Frage, *weshalb* mir etwas Genuß bereitet, hat keine Bedeutung im Sinne des Motivs, sie hat ihre volle Berechtigung im Sinne der Begründung: Der Genuß an einer bestimmten Weinsorte ist begründet in deren Herbheit oder Milde. Der Genuß an einem Bilde ist vielleicht begründet in seiner Komposition, in seiner Farbengebung, seinem Gehalt oder seiner Linienführung. Der motivlose Genuß ermangelt also keineswegs der Begründung. Auch hier ist die Angabe des begründenden Moments aus phänomenologischen Daten *gewonnen*. Aber auch hier *erschöpft* sie sich nicht in solchen Daten: Ich erlebe vielleicht den Genuß am Kunstwerk als Ganzem, ohne daß gleichzeitig für mein Bewußtsein gegeben ist, *worin* denn nun eigentlich der Genuß begründet ist. Und die meisten Menschen pflegen sich über die Genußbegründung auch weiter gar keine Gedanken zu machen. Aber der Genuß am Kunstwerk *ist* stets begründet – in bestimmten Seiten des Kunstwerkes begründet, ganz gleich, ob ich im Erlebnis davon weiß oder nicht davon weiß. Freilich verlangt, ebenso wie bei der Freude, die Begründung ihre Verifizierbarkeit aus phänomenologischen Daten heraus. Will man die Genußbegründung herausanalysieren, so hebt man etwa aus dem gesamten Kunstwerk eine Seite nach der andern apperzipierend heraus und untersucht, welche von diesen Seiten eine stärkere Affinität zum Genuß zeigen, von welchen Momenten herkommend der Genuß erlebt wird. Aber solche Genußbegründung aus den Erlebnissen zu gewinnen, ist eine Aufgabe – sie fällt nicht einfach mit der Beschreibung von Erlebnissen zusammen.

Im Fall des Genusses ist so das begründende Moment eine Seite am Gefühlsobjekt selbst: die Herbheit des Weines, die Lebendigkeit der Melodie, die Feinheit der Glieder eines Menschen – es liegt *innerhalb* des Gefühlsobjekts, während es bei den motivierten Erlebnissen *außerhalb* lag. Nicht eine Seite an der Ankunft des Freundes motivierte meine Freude, sondern etwas, das mit dieser Ankunft irgendwie zusammenhing.

Mit dieser *Begründung* des Gefühls darf weder die reale noch die phänomenale Ursache des Gefühls verwechselt werden. Die phänomenale Ursache eines Erlebens ist diejenige, die *im Erleben* als Ursache erfaßt wird: Wenn die Parteizugehörigkeit des Herrn X. auch die Begründung meiner Freude ist, so ist sie doch nicht das

Digitized by Google

letztlich Bewirkende meiner Freude für mein Bewußtſein, ſo wie in jedem Willensakt das Ich die erlebte Urſache alles Wollens iſt[1] – aber auch das Ich darf nicht als erlebte Urſache des Genießens angeſehen werden.

Natürlich kann noch weniger davon die Rede ſein, die reale Verurſachung des Genuſſes mit der Begründung oder der Motivierung gleichzuſetzen. Mag der Genuß auch motivlos ſein – urſachlos iſt er ſo wenig wie ſonſt irgend etwas in der Welt. Aber dieſe reale Verurſachung hat nichts zu tun mit den phänomenologiſchen Tatbeſtänden der Motivierung oder der Begründung. Wenn man ſagt, der Genuß werde verurſacht durch die Farbe, durch die reale Farbe da draußen im Raum, durch die Schwingungen des Lichtmediums, ſo iſt hier nicht von Beziehungen zwiſchen Erlebtem die Rede. Aber auch wenn wir nicht bis zu den phyſikaliſchen Urſachen zurückgehen, ſondern wenn es ſich um pſychologiſch-reale Urſachen handelt, iſt der Unterſchied von der phänomenalen Urſache, der Begründung und dem Motiv deutlich. So pflegen viele Menſchen, wenn ſie hören, daß ein Werk einem Sachverſtändigen gefallen hat, an dieſem Werke Genuß zu haben – die Suggeſtion durch den Sachverſtändigen iſt die realpſychologiſche Urſache ihres Genuſſes. Man wird wohl ſagen müſſen, daß es niemanden gibt, der niemals dieſer Suggeſtion erlegen iſt – bei den meiſten Menſchen jedoch bildet ſie die Regel: Sie gehen an klaſſiſche Werke, an die Sixtiniſche Madonna, an die Neunte Symphonie heran in einer ſuggerierten Einſtellung, die ihnen erlaubt, das Werk ohne weiteres zu genießen – ganz gleich, was es ihnen zu ſagen hat. Es iſt gewiß ein Problem, inwieweit ſie wirklich genießen, und inwieweit ſie es ſich nur einbilden, aber ich zweifle nicht, daß dieſe Suggeſtion ſtark genug ſein kann, daß ſie wirklichen Genuß »hervorruft«. Solcher Genuß iſt motivlos wie jeder Genuß, aber es fehlt ihm auch die Begründung am Gegenſtand. Es werden gewiß oft genug in ſolchen Fällen vom Genießenden Begründungen geſucht, wo keine vorhanden waren – und ſie werden gefunden. Und die Suggeſtion, die ſtark genug war, den Genuß zu erzeugen, iſt gewiß ſtark genug, die Begründungen da finden zu laſſen, wo ſie etwa eine gerade herrſchende Theorie verlangt. Tatſächlich jedoch iſt ſolcher Genuß ebenſo ohne Begründung, wie er ohne Motiv iſt. Aber die Urſache fehlt auch hier nicht – ſie liegt in der Suggeſtion.

1) Die Scheidung zwiſchen phänomenaler und realer Urſache und die Scheidung beider wiederum vom Motiv iſt für das Gebiet des Wollens zuerſt nachdrücklich betont worden von A. Pfänder a. a. O. S. 187 f.

Digitized by Google

Zusammenfassend können wir also sagen: Wir können sehr wohl vom Genußobjekt reden, wie von Genußbegründung, nicht aber vom Genußmotiv. Von der Genußbegründung, die die Ästhetik interessiert, sind streng die phänomenale Gefühlsursache (von der hier nicht weiter die Rede war) wie auch die reale Gefühlsursache zu scheiden.

Gefühlsbegründung und Gefühlsursache sind nicht die einzigen Momente, die mit dem Gefühlsmotiv verwechselt zu werden pflegen. So ist z. B. die Verwechslung des Gefühlsmotivs mit dem Motiv des Erstrebens dieses Gefühls überaus häufig. Auf unser Problem angewandt: Der Genuß als Erlebnis ist in sich motivlos; deshalb kann der Genuß doch aus allen möglichen Motiven heraus erstrebt werden: Man strebt etwa nach Genuß, um Vergessenheit in ihm zu finden, oder es erstrebt jemand den ästhetischen Genuß nicht um seiner selbst willen, sondern weil er der Anschauung ist, daß auch diese Seite des menschlichen Lebens auszubilden sei. Dieses im Genuß Sich-selbst-vergessen-wollen ist kein Genußmotiv, sondern ein Motiv des Erstrebens des Genusses.

Man fügt zu dieser Verwechslung eine zweite hinzu: Man glaubt, das Motiv des Genuß-Erstrebens müsse auch belehren können über das Wesen des Genusses selbst. Aber man kann Dinge aller Art um Wirkungen willen erstreben, die vielleicht notwendig (oft jedoch auch nur zufällig) mit ihnen zusammenhängen, die aber mit ihrem Wesen nichts zu tun haben. So kann man das Wesen der Geselligkeit nicht daraus entnehmen, daß sehr viele Menschen die Geselligkeit suchen, um gesellschaftliche Beziehungen anzuknüpfen. Und man kann das Wesen des Studierens nicht daran erkennen, daß viele das Studieren betreiben, um Examina zu machen. So lehrt die besonders beim Spielgenuß oft gestellte Frage: »Weshalb spielen wir?« uns zwar mancherlei über die psychologischen Zusammenhänge von Spiel und Spielgenuß, aber wenig darüber, was denn nun das Wesen von Spiel und Spielgenuß sei. Denn wir müßten erst wissen, ob wirklich nicht etwa das Spiel um einer Nebenwirkung willen erstrebt wird. Und so dürfen wir weiter sicherlich daraus, daß viele Menschen ins Theater gehen, um sich zu erholen und zu amüsieren, nicht folgern, das Wesen des ästhetischen Genusses bestehe in der Erholung und im Amüsement — noch weniger natürlich darf daraus mit diesen Leuten die Folgerung gezogen werden: Also ist nur dasjenige Kunstwerk berechtigt, das solche Erholung und solches Amüsement verschafft.

Viele Anschauungen freilich nehmen zur Begründung ihrer Meinung nicht erst den Umweg über das Streben nach Genuß, um zu folgern: Weil der Genuß in irgendeinem Falle um einer be-

Digitized by Google

stimmten Wirkung willen erstrebt werde, sei diese Wirkung das Wesentliche des Genusses, sondern sie setzen ganz direkt in irgendeine Wirkung des Genusses auch dessen Wesen.

Wenn Zeller mit seiner Interpretation der berühmten Stelle aus der Poetik des Aristoteles über den Genuß an der Tragödie recht hat[1] (was ich hier gar nicht untersuchen will), so gehört auch Aristoteles zu dieser Gruppe von Forschern. Nach Zeller besteht die Katharsis »in der Befreiung des Gemüts von einer dasselbe beherrschenden leidenschaftlichen Erregung oder einem auf ihm lastenden Drucke, und dementsprechend werden wir unter derselben .... nicht eine Läuterung in der Seele verbleibender, sondern eine Entfernung ungesunder Affekte zu verstehen haben«. Ich führe diese Interpretation der Aristoteles-Stelle an (obwohl sie mehr als fraglich ist), weil nach ihrem Schema eine ganze Reihe von ästhetischen Theorien gebaut ist. Die Reinigung ist nicht der ästhetische Genuß und kann deshalb auch nicht sein Wesen ausmachen. Die Katharsis ist eine Wirkung des ästhetischen Erlebens – eine Begleiterscheinung vielleicht – und kann daher als Zweck erstrebt werden. Aber zur Erkenntnis des phänomenologischen Wesens des ästhetischen Genusses trägt ihre Analyse nicht bei; phänomenologisch ist der ästhetische Genuß ein Genuß am Kunstwerk, aber nicht ander Befreiung von Leidenschaften.

Es besteht eine starke Tendenz in der heutigen Ästhetik gerade in der Befreiung von Zuständen, die dem ästhetischen Erleben vorangehen (wenn auch nicht gerade in der Befreiung von Leidenschaften), zum wenigsten einen Teil des Wesens des ästhetischen Genusses zu sehen. Die meisten Ästhetiker finden »in der Befreiung aus den Sorgen, Mühen und Leiden der Alltagswelt, durch das Hinübertreten in die Welt der Kunst« (Groos) ein wesentliches Moment des Genusses. Es ist gewiß denkbar, daß ich, im Theater sitzend, es genieße, daß ich nun die Welt des Alltags mit ihren Sorgen abwerfen und mich in eine andere Welt hinüberretten kann. Aber es ist jedenfalls kein Genuß, der allzuhäufig bei Betrachtung des Schauspiels auftritt, und wenn er auch zuweilen in den Gesamtgenuß eingehen mag, so ist er doch kein ästhetischer Genuß. Es ist Genuß an einem Gegenstand, der sicherlich nichts von Ästhetischem mehr an sich hat, Genuß an dem Befreitsein, nicht an dem Kunstwerk.

Freilich wollen diese Ästhetiker wohl auch nicht eigentlich den bewußten Gedanken an solches innere Befreitsein als ein Objekt

1) F. Utitz hat in »Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten, Halle 1911« die verschiedenen Interpretationen der Aristoteles-Stelle auf ihre ästhetische Bedeutung hin untersucht.

Digitized by Google

des Genusses angeben. Vielmehr meinen sie die Bedeutung dieses Befreitseins für das Ästhetische in anderer Weise — wenn man ihre Meinung interpretiert: Einmal wird von ihnen das tatsächliche Befreitsein und Herausgehobensein als reale Lust u r s a c h e angesehen, nicht als bewußter Gefühlsgegenstand. Die innere Abwendung von den Alltagssorgen ist für sie eine reale Bedingung der Lust — und vom kausalpsychologischen Standpunkte aus kann das keineswegs bestritten werden. Nur darf diese Lustbedingung nicht in die phänomenologischen Tatbestände des ästhetischen Genießens miteinbezogen und gleichberechtigt neben den Genuß an der schönen Form, an der Tragik usw. gestellt werden.

Weiter aber spielt auch ein phänomenologisches Moment in diese Anschauung hinein, das in den bisherigen Betrachtungen uns noch nicht begegnet ist: Es ist das Moment der subjektiven Genuß q u e l l e, die wiederum von Motiv und Begründung zu scheiden ist.[1] Wenn ich z. B. sage, ich genieße die Ferienruhe jetzt so sehr, weil ich in letzter Zeit viel gearbeitet habe, oder ich genieße einen Trunk frischen Wassers so sehr, weil ich einen langen Marsch hinter mir habe, so kann dies »weil« gewiß auch die r e a l e Ursache meines Genusses angeben wollen. Zugleich aber ist in ihm auf einen Zusammenhang hingewiesen, der sich im Erleben findet. Auch phänomenal besteht ein Zusammenhang zwischen dem Erleben des Ermattetseins und dem Genuß an einem Trunk, zwischen der Müdigkeit und dem Genuß der Ruhe. Und zwar erlebe ich nicht so sehr das Hervorgehen des Genusses selbst aus der angestrengten Arbeit, sondern daß aus ihr eine Erhöhung meiner Genuß f ä h i g k e i t hervorquillt. Der Genuß ist nicht phänomenal verursacht oder begründet oder motiviert durch diese Müdigkeit, aber beide stehen dennoch in dem erlebten Zusammenhange, daß die innere Fähigkeit den Genuß zu erleben ihre Quellen aus dieser Müdigkeit zieht, daß gerade im Gegensatz der Ruhe zur vorausgegangenen Arbeit der Genuß sich entwickelt. Und umgekehrt e r l e b e n wir, wie in der Abstumpfung die Genußfähigkeit sich aufzehren kann — wie eine Quelle der Genußunfähigkeit sich auftut. Natürlich aber ist in keiner Weise diese Müdigkeit Genußobjekt im negativen Sinne.

So kann denn nun auch aus der Befreiung von den Alltagssorgen, aus dem Gegensatz zu ihnen im Übergang zur Freiheit des

---

1) Ich gebrauche hier den Begriff der subjektiven Quelle in einem etwas anderen Sinne, als Pfänder von den objektiven Quellen des Strebens a. a. O. gesprochen hat.

Digitized by Google

Ästhetischen, der Genuß hervorquellen. Nicht der Gegenstand des Genusses ist diese Befreiung, sondern der Quell. Wird der Kontrast des ästhetischen Zustandes gegenüber dem vorangegangenen selbst zum Objekt, so ist der ästhetische Sinn dieses Gegensatzes verloren. Solcher Genuß, der aus dem Gegensatz zum Alltag hervorquillt, trägt nichts spezifisch Ästhetisches in sich – auch die Beschäftigung mit der Wissenschaft gibt ihn, auch das albernste Gespräch über gleichgültige Dinge führt ihn zuweilen ebenso mit sich wie die feinste Geselligkeit, und es kann nur eine Frage des Grades sein, ob die Kunst ihn besser oder leichter verschafft als die angeführten Betätigungen. Es ist eine Begleiterscheinung des ästhetischen Genießens, die mit solcher Befreiung von den Alltagssorgen aufgezeigt ist – zu seinem Wesen gehört sie sicherlich nicht. –

Der Genuß jeglicher Art ist motivlos – dies Ergebnis können wir festhalten. Wie notwendig es ist, die Motivlosigkeit des Genusses selbst von der Motivlosigkeit des Genußstrebens wie von der Begründungslosigkeit und der Ursachlosigkeit des Genusses zu scheiden, ist ohne weiteres klar, wenn man die herkömmliche Angabe der Beziehung von Spielgenuß und Kunstgenuß betrachtet: Man sagt dann meist, Spiel und Kunst seien beide Selbstzweck – während die Arbeit Mittel zum Zweck sei.[1] Aber ist diese Angabe richtig? Kann ich denn nicht den Spielgenuß suchen, um häusliches Leid zu vergessen, und den Kunstgenuß, um mich zu bilden? Groos z. B. bemerkt selbst dieses Bedenken: Er sagt: »Man kann ja freilich auch ein Drama lesen, um sich zu bilden, oder eine Ausstellung, um darüber reden zu können, gerade, wie es »bildende« Spiele gibt, oder wie man eifrig kegeln kann, weil der Arzt es empfohlen hat.«

Man sollte demnach erwarten, daß Groos daraus die Folgerung ziehen müßte, daß seine erste Bestimmung falsch war, daß eben Spiel und Kunst nicht immer Selbstzweck zu sein brauchen. Er zieht diese Folgerung nicht, sondern hilft sich mit dem Ausweg, daß das ästhetische Genießen am höchsten und reinsten sein werde, »wenn wir über der Freude an dem Gebotenen selbst alle jene außenliegenden Zwecke vergessen«. Aber ob der Genuß hoch und rein ist, geht nicht sein Wesen an – es gibt also auch nach Groos sicherlich ästhetische Genüsse und Spielgenüsse, bei denen Kunst und Spiel nicht Selbstzweck sind.

1) Vgl. z. B. Karl Groos, Der ästhetische Genuß, 1902, S. 14, oder Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst, S. 13. »Die Ähnlichkeit zwischen Spiel und Kunst besteht vor allem darin, daß in beiden die Erlebnisse um ihrer selbst willen gesucht werden.«

Digitized by Google

In Wirklichkeit verwechselt Groos wie die vielen, die auf diesem Standpunkt stehen, Genußmotiv und Motiv des Strebens nach Genuß, glaubt, weil der Genuß motivlos sei, dürfe auch das Streben nach ihm kein Motiv haben. Es ist jedoch nicht richtig, daß Spiel und Kunst immer Selbstzweck sind, oder daß Kunst und Spiel aufhörten, sie selbst zu sein, wenn ich sie um anderer Zwecke willen erstrebe, sie sind dann so gut Spiel und Kunst wie vorher; vielmehr sind der Spiel- und Kunstgenuß beide »Selbstmotiv«, wie man sagen könnte (nicht Selbstzweck), der Genuß an ihnen ist selbst nicht weiter motiviert; und das nicht nur dann, wenn der Genuß rein und hoch ist, sondern in allen Fällen — weil es eben zum Wesen des Genusses gehört.

Und endlich geht aus unseren Überlegungen hervor, daß diese Motivlosigkeit des Genusses nicht etwas ist, das nur Spielgenuß und Kunstgenuß zukommt, sondern Liebesgenuß und Genuß an der Ruhe, Sportgenuß und Genuß an der Rache, also jede Art von Genuß zeigt diese Eigentümlichkeit. Wir haben also nicht das mindeste Recht, aus dieser Ähnlichkeit zwischen Spiel und Kunst auf eine historische oder sachliche Ableitung der Kunst aus dem Spiel zu schließen, wie es zuweilen geschieht. Es ist vielmehr das Gemeinsame in Kunst- und Spielgenuß: nämlich daß sie beide Genuß sind, was sich in der Motivlosigkeit äußert — keineswegs aber kann hieraus geschlossen werden, daß das eine das psychologisch Frühere gegenüber dem andern ist.

Daß der Genuß motivlos ist, bedeutet zunächst nur etwas Negatives — einen Gegensatz zu anderen Erlebnissen, die Motive haben; aber phänomenologisch ist die Motivlosigkeit natürlich als eigenes Erlebnis nicht aufzuweisen. Wohl aber hat das Fehlen der Motive bestimmte psychologische Folgen, die den Genuß vor andern Erlebnissen auszeichnen: Die Abgeschlossenheit des Genußerlebens hängt damit zusammen. Der Genuß ist, solange er dauert, sich selbst genug. Es führt keine Brücke zum übrigen Leben. Aller Genuß — der tiefe ästhetische, wie der aufregende Spielgenuß — hängen nicht mit der Welt zusammen, die uns sonst beschäftigt. In Form des Motivs kann sich die Welt nicht in den Genuß eindrängen.

Das bedeutet psychologisch, daß der Genuß nur von außen zerstört und aufgehoben werden kann. Es können gewiß z. B. die Bedingungen des Genusses verändert werden, die äußern (der Gegenstand wird ein anderer) oder auch die innern (es tritt Abstumpfung ein). Oder es können sich im Bewußtsein fremde Erlebnisse vordrängen, die den Genuß nicht aufkommen lassen. So wird der

Digitized by Google

Genuß am Wein nicht allzu groß sein, wenn mich der Gedanke überfällt, daß ich etwas Wichtiges zu erledigen vergessen habe. Und manche Novelle spielt mit dem Motiv, ob sich der Liebesgenuß angesichts des nahenden Todes durchzusetzen imstande ist. Aber diese Zerstörung von außen ist etwas anderes als die Aufhebung motivierter Erlebnisse. Motivierte Erlebnisse stehen im steten Konnex mit dem gesamten übrigen Geschehen. Sie können durch neue Motive verstärkt, durch Auftreten anderer Motive von innen heraus zerstört werden. So kann die Freude über ein Ereignis die Komponente aus tausenderlei Motiven sein – ich kann mich über das Nahen des Sommers freuen, weil er mir erlaubt, ins Gebirge zu fahren, weil er mir liebe Freunde bringen wird, aber ein einziges Gegenmotiv, das mir plötzlich einfällt, wie etwa, daß mir im Sommer ein Examen bevorstehen wird, zerstört diese Freude, nicht von außen, sondern von innen her durch ein Überwinden der positiven Motive, indem entgegenwirkende Motive an den Gefühlsgegenstand anknüpfen. Ein Hin- und Herfluten der Motive kann so die motivierten Erlebnisse bald steigern, bald verringern – den Genuß dagegen empfinden wir als etwas Isoliertes, Unabhängiges von neu auftretenden Gedanken, soweit sie ihm nicht die psychische Kraft wegnehmen. Der Genuß kommt und geht mit dem Genußobjekt; und der tiefste ästhetische Genuß ist in diesem Sinne etwas, das herausfällt aus dem übrigen Leben; und wenn die Freude von allen Seiten her neue Anregungen, neue Motivierungen erhalten kann, so zehrt der Genuß an seinen Objekten in glänzender Isolation.

2.

Der Genuß, so hatten wir gefunden, pflegt Genuß an einem bestimmten Objekt, dem Genußobjekt zu sein. Von der Art dieses Genußobjektes war bisher noch nicht gesprochen worden. Es war nicht untersucht worden, ob alles, was Gegenstand meines Bewußtseins ist, sich auch zum Genußobjekt eigne. Daß das nicht der Fall ist, lehrt die einfachste Überlegung. An der Gattung »Mensch« kann ich keinen Genuß haben, auch nicht an dem Begriff »Mensch« – ich kann Zahlen nicht genießen und nicht Relationen wie Gleichheit oder Ähnlichkeit. Wir wollen nicht versuchen, das was erforderlich ist, damit ein Objekt Genußobjekt werden könne, scharf abzugrenzen. Wir lassen es uns zunächst an der Aufzählung genügen: Da ist zu betonen, daß sehr viele psychische Gegenstände die Fähigkeit haben, Genußobjekt werden zu können: Wir können unsere Erlebnisse genießen, unsere Freuden und unsere Schmerzen – unser Wollen (wenn es

Digitized by Google

z. B. jemand genießt, Befehle zu geben und Handlungen auszuführen); es gibt Genuß an Stimmungen wie an der Sentimentalität, Genuß an Tätigkeiten (im Spiel), – ja Genuß am bloßen Erleben ist möglich. Unter den objektiven Gegenständen meines Bewußtseins sind es vor allem die sinnlich – anschaulichen, an denen ich Genuß haben kann, die Häuser und Menschen, Berge und Landschaften – Töne und Tonfolgen – Worte und Gedichte – Tastgegebenheiten, wie hart und weich – Gerüche und Geschmäcke usw. Aber es gibt außerdem noch genügend Genußobjekte, die nicht unter diese Gruppen von Gegenständen, psychischen und sinnlich anschaulichen, fallen: Ich kann Genuß haben an eigenen Fähigkeiten, an meiner Geschicklichkeit etwa – an der Mathematik – an dem glatten Aufgehen einer Rechnung – an dem Unglück eines Menschen (Schadenfreude ist meist Genuß am Schaden eines andern). Eine prinzipielle Abgrenzung der Genußobjekte soll hier nicht gegeben werden, da wir zu diesem Zweck tiefer auf die gegenständlichen Probleme eingehen müßten, als es unsere Absicht ist.

Nur ein Punkt muß noch in Erwägung gezogen werden: ob nämlich Sachverhalte genossen werden können. Die nächstliegenden Beispiele des Genießens sind sicherlich nicht die Sachverhalte, sondern die konkreten Einzelgegenstände: Melodien, Bilder, eigene Erlebnisse usw. Dagegen ist das Erlebnis der Freude über etwas stets Freude über das Bestehen eines Sachverhaltes. Ich freue mich darüber, daß mein Freund ankommt, daß das Wetter schön ist, daß die Rechnung so glatt aufgeht. Über Einzelgegenstände dagegen kann ich mich nicht freuen: Nicht über meine Stimmung kann ich mich freuen, sondern nur darüber, daß ich diese Stimmung habe – nicht über ein Bild, sondern nur darüber, daß es so gut gemalt ist. (Die Freude an etwas ist, wie erwähnt, von unseren Betrachtungen ausgeschlossen.) So könnte man also glauben, daß hier ein weiterer Gegensatz zwischen der Freude über etwas und dem Genuß sich herausstellte, derart, daß das Objekt der Freude über etwas, das Bestehen eines Sachverhaltes ist, das Objekt des Genusses dagegen der Einzelgegenstand. Der erste Teil der Behauptung ist sicherlich richtig, ist es auch der zweite? Können Sachverhalte wirklich nicht genossen werden?

Wir streifen hier eine Frage, die – wenn auch nicht in genau der gleichen Form – zum Gegenstand einer Diskussion zwischen Meinong[1] und Witasek[2] geworden ist:

---

1) Meinong, Über Annahmen, 1. Aufl., S. 192, 2. Aufl., S. 316ff.
2) Witasek, Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, S. 167ff.

Digitized by Google

Die zwischen den beiden Forschern diskutierte Frage dreht sich darum, ob die ästhetischen Gefühle Sachverhalte (in Meinongs Terminologie »Objektive«, was in diesem Zusammenhange mit Sachverhalt gleichgesetzt werden darf) zum Gegenstande haben können. Diese Frage ist nach der einen Richtung hin weiter als die unsere, denn unter den ästhetischen Gefühlen werden von diesen Forschern sowohl Gefallen, als auch Genuß miteinbezogen, während wir hier einzig vom Genuß reden — sie ist andererseits enger, weil uns an dieser Stelle nicht nur der ästhetische Genuß, sondern der Genuß überhaupt interessiert.

Für den Genuß überhaupt scheint mir nun die Frage dahin entschieden werden zu müssen, daß ein Genuß an Sachverhalten sehr wohl möglich ist. Sehr viele Freudeerlebnisse lassen die Umwandlung in den Genuß zu: Ich kann mich darüber freuen, daß ich mit meinen Freunden zusammen bin, aber ich kann diese Tatsache auch genießen — ich kann es genießen, daß jetzt der Sommer kommt, oder kann es genießen, daß ich endlich Ruhe habe vor einem Menschen, der mich belästigt hat. Ich genieße in solchen Fällen nicht nur die Ruhe. nicht nur das Zusammensein als Situation, sondern die Tatsache, daß ich mit meinen Freunden zusammen bin, daß ich Ruhe habe. Natürlich ist außerdem noch ein Genuß am Sachverhalt selbst möglich, am Zusammensein mit den Freunden etwa, nicht nur daran, daß ich mit ihnen zusammen bin.

Freilich ist dennoch ein deutlicher Unterschied in der Art des Erlebens, wenn ich mich über das Bestehen eines Sachverhaltes freue, und wenn ich dies Bestehen genieße. Freue ich mich, daß ich wieder mit meinen Freunden zusammen bin, so ist es wirklich Freude am Bestehen des Sachverhaltes. Wenn ich es dagegen genieße, daß ich wieder mit meinen Freunden zusammen bin, so lautet der richtigere Ausdruck: Ich habe Genuß in dem Gedanken, daß ich wieder mit den Freunden zusammen bin. Ich muß mir den Tatbestand irgendwie vergegenwärtigen, es genügt nicht das einfache Für-mich-dasein; bei der Freude über das Bestehen eines Sachverhaltes dagegen ist solche innere Vergegenwärtigung keineswegs nötig; ich beziehe mich nur meinend auf den Sachverhalt.

Dieser Umstand weist darauf hin, daß es vor allem von der Gegebenheitsweise der Gegenstände abhängig ist, welche Gegenstände überhaupt sich zu Genußobjekten eignen.

Noch deutlicher als bei gegenwärtigen Erlebnissen tritt bei den Erlebnissen der Phantasie in den Vordergrund, daß es sich bei der Freude stets um das bloße Bestehen des Sachverhaltes handelt, bei

Digitized by Google

dem Genuſſe dagegen in erſter Linie um Einzelgegenſtände; und daß auch dort, wo das Beſtehen von Sachverhalten genoſſen wird, die Art ihrer Vergegenwärtigung von Belang iſt. Denn hier, bei den Phantaſieerlebniſſen, treten die Erlebniſſe, die auf das Beſtehen eines Sachverhaltes gerichtet ſind, deutlich auseinander gegenüber denjenigen, die an das reine Daſein anknüpfen. Die Phantaſie hat im erſteren Falle zur Vorausſetzung, daß ich den Sachverhalt, über den ich mich freue, den ich genieße, wenigſtens annahmsweiſe als beſtehend hinſtelle, daß ich ſein »Beſtehen« phantaſiere. Wenn ich mir in der Phantaſie etwa – um bei unſerem alten Beiſpiel zu bleiben – den Wahlſieg meiner Partei ausmale, wenn ich meinen Freund in Gedanken ankommen laſſe, wenn ich »Vorfreude« habe, ſo muß das Beſtehen des entſprechenden Sachverhaltes angenommen werden – ich muß mir vorſtellen, der Freund käme wirklich, und meine Partei habe wirklich geſiegt. Je mehr ich den Sachverhalt vorauszunehmen imſtande bin, je mehr ich es vermag von ſeinem Nichtbeſtehen abzuſehen, deſto mehr wird dieſe Freude ſich ſteigern, und ebenſo der Genuß, ſoweit er an das Beſtehen von Sachverhalten anknüpft.

Die häufigere Art des Phantaſiegenuſſes dagegen hängt nicht am Beſtehen eines Sachverhaltes und hat daher auch nichts mit der Vorausnahme oder Annahme der Exiſtenz eines Gegenſtandes zu tun. Wenn ich in der Phantaſie ein Kunſtwerk genieße, eine Landſchaft mich in der Erinnerung noch begeiſtert, oder auch, wenn ich das Zuſammenſein mit Freunden vorausnehmend genieße, ſo iſt es gleichgültig, ob ich mir vorſtelle, daß die Landſchaft oder das Kunſtwerk exiſtiert, oder daß ich wirklich mit den Freunden zuſammen bin. Vielmehr iſt der Genuß hier nur von der Lebhaftigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen abhängig und von der Lebendigkeit, mit der ich mir die Situation ausmale. Und der Phantaſiegenuß pflegt nur deshalb im allgemeinen unter ſonſt gleichen Bedingungen ſchwächer zu ſein als der Gegenwartsgenuß, weil die Gegebenheitsweiſe des Gegenſtandes in der Phantaſie eine weniger anſchauliche iſt, weil die Vorſtellung eines Menſchen weniger ſinnlich lebendig, weniger greifbar zu ſein pflegt als ſeine Gegenwart. Aber ſoweit ſolches Verblaſſen in der Phantaſie nicht eintritt, können Objekte auch in der Phantaſie und in der Vorſtellung genoſſen werden: Die lebendige Vorſtellungskraft mancher Maler läßt ſie Farben in der Phantaſie ebenſo genießen, wie in der Wirklichkeit – darauf iſt oft hingewieſen worden –, und am Beiſpiel des tauben Beethovens pflegt oft genug die Möglichkeit innerlichen Genießens in der Muſik deutlich gemacht zu werden.

Digitized by Google

Es werden demnach auch ganz verſchiedene Menſchentypen ſein müſſen, die ſich in der Phantaſie freuen, und die in der Phantaſie genießen können — wenn natürlich auch eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit dafür beſteht, daß beide Fähigkeiten öfters zuſammen vorkommen. Derjenige, der in der Phantaſie beſonders ſtarker Freude über unwirkliche Ereigniſſe fähig iſt, deſſen Gefühl für die Realität der Dinge wird nicht zu ſehr ausgebildet ſein dürfen. Menſchen mit nüchterner Überlegung — Leute, die gewohnt ſind, über die Realität ihrer Vorſtellungen ſich genau Rechenſchaft zu geben, wiſſenſchaftlich veranlagte Geiſter werden ſelten dieſe Vorbedingung erfüllen. Ungeduldige Menſchen dagegen — Leute, die voller Erwartung ſind, oder bei denen ſchon im gewöhnlichen Leben der Wunſch der Vater des Gedankens iſt — werden ſolcher Phantaſiefreuden beſonders fähig ſein.

Die Phantaſie-Genießenden gehören zu einer ganz andern Menſchenklaſſe: Sie mögen Menſchen nüchternſter Erwägungen ſein, in deren Anerkennung des Wirklichen ſich ſelten auch nur ein Gran ihrer Subjektivität mengt — wie denn auch manche großen Künſtler mit den Realitäten ſehr genau zu rechnen verſtanden. Aber die Lebhaftigkeit ihres Vorſtellens und die Fähigkeit, ſich Eindrücke mit allen Details auszumalen, läßt ſie Erlebniſſe und Gegenſtände in der Phantaſie mit ſtarker Lebendigkeit genießen.

Natürlich beſteht eine Tendenz für Menſchen mit ſtarker ſinnlicher Vorſtellungsgabe, zugleich auch das Irrealitätsbewußtſein gegenüber ihren Vorſtellungen hintanzuſetzen, und ſo werden häufig genug die beiden Typen, die ſich in der Theorie trennen, in dem einzelnen Menſchen ſich verbinden. Aber dennoch kommt die Trennung beider Typen oft genug in der Wirklichkeit vor. Es lohnte ſich wohl, dieſe Gegenſätze des Phantaſiefühlens, die hier mehr als Nebenergebnis von Intereſſe ſind, einer eigenen Unterſuchung zu unterziehen, die ſicherlich auch dem Pſychopathologen mancherlei zu bieten vermöchte.

3.

Vom Genußobjekt war bisher nur der Art nach geſprochen worden: Es war darauf hingewieſen worden, daß ſowohl Einzelgegenſtände als auch Sachverhalte genoſſen werden können. Aber wir ſtreiften implicite auch ſchon die Gegebenheitsweiſe des Genußobjektes: daß der Genuß an der Vorſtellung um ſo größer ſei, je »anſchaulicher« die Vorſtellung iſt, je ſinnlich lebendiger, das war als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt worden; und es mußte betont werden, daß auch der Genuß am Beſtehen von Sachverhalten ver-

Digitized by Google

langt, daß ich mir die Sachverhalte »vergegenwärtige«. Man hat so von jeher speziell für die Gegenstände des ästhetischen Genusses die Anschaulichkeit verlangt, und besonders darüber, ob und in welchem Sinne diese Forderung für die Poesie aufrechterhalten werden könne, hat sich im letzten Jahrzehnt ein heftiger Streit erhoben. Die Stellungnahme zu diesem Streit würde uns weit weg führen von unsern eigentlichen Problemen in die Fragen des Gegenständlichen. Aber wir können das Problem der Gegebenheitsweise des Genußobjektes von einem viel weiteren Standpunkt aus anpacken, von dem aus diese gegensätzlichen Theorien noch nicht in Frage kommen.

Was man gewöhnlich in der Ästhetik als Anschaulichkeit des Gegenstandes bezeichnet, will nicht auf irgendwelchen Ursprung aus den Sinnen hinweisen, auch nicht zur Frage der Intentionserfüllung Stellung nehmen, sondern geht auf die Art der Daseinsweise der Gegenstände. Anschaulich gegebene Gegenstände haben an sich eine bestimmte F ü l l e, ein Vollsein von »greifbaren« Momenten.

Deshalb stehen auch das vorstellungsmäßige und wahrnehmungsmäßige Gegebensein gleichberechtigt nebeneinander: Wir sahen schon, die anschaulich vorgestellte Farbe, die anschaulich vorgestellte Melodie können ebensowohl genossen werden wie die wirklich gesehene Farbe und die gehörte Melodie. Dagegen an bloß Gemeintem, bloß Gedachtem ist kein Genuß möglich. Ich mag an die schönste Statue denken, an die schönste Symphonie – es taucht kein Schatten wirklichen Genusses in mir auf, höchstens die Erinnerung an den Genuß, den ich früher einmal hatte, – wenn es mir nicht gelingt, mein bloßes Denken in ein anschauliches Vorstellen zu verwandeln, wenn wir nicht dem gemeinten Gegenstand die »Fülle« geben, die der Genuß von seinem Gegenstande verlangt.

So werden wir überall erwarten dürfen, daß Gegenstände, die in ihrem Gegebensein eine gewisse F ü l l e zeigen, genossen werden können, auch dort, wo von eigentlich sinnlicher Anschauung keine Rede sein kann. Demgemäß können die meisten psychischen Erlebnisse genossen werden, während sie erlebt werden: Meine Stimmungen zeigen solche Fülle, und meine Willensakte, mein Hassen wie mein Lieben – dagegen fehlt sie dem Erlebnis des Wahrnehmens als solchem, das als r e i n e r A k t auch nicht Genußobjekt werden kann; sowenig wie der Begriff Mensch und die Zahl drei.

Mit dieser Aufstellung, daß Genußobjekte stets Gegenstände sein müssen, denen eine erlebte Fülle zukommt, ist jedoch das Problem des Genußobjektes erst angedeutet, keineswegs gelöst. W i e ist diese Fülle des Gegenstandes vorhanden? Genügt es, daß der Gegenstand

Digitized by Google

nur zum Teil diese Fülle zeigt, zum Teil »ungefüllt« bleibt, oder muß der ganze Gegenstand diese Fülle zeigen? wie ist die Beziehung des Genießens zur Gegenstandsfülle usw.? Das sind schwierige Fragen, die für die Lehre vom Genußobjekt, speziell für die Ästhetik, von besonderem Interesse sind. Hier, wo die Erlebnisseite des Genusses im Vordergrunde steht, genüge der Hinweis, daß das Genußobjekt überhaupt, nicht nur die Gegenstände des ästhetischen Genusses solche Fülle zeigen müssen. Dasselbe gilt natürlich auch für den Genuß am Bestehen von Sachverhalten: Wir sahen schon, daß hier nicht wie bei der Freude das einfache Meinen des Sachverhaltes genügt. Der Genuß am Gewinnen des großen Loses verlangt, daß dieser Sachverhalt für mich eine gewisse Lebendigkeit gewinnt, in einer gewissen Fülle vorhanden ist, die jedoch nicht das mindeste mit sinnlicher Anschauung zu tun hat. Es ist eine für die Ästhetik äußerst wichtige Frage, wie solche verschiedene Arten des Daseins bei Sachverhalten möglich sind, des Daseins mit und ohne Fülle, und worin sie bestehen. Aber weder diese Frage, noch die, ob außer dieser Art des Daseins das Objekt noch andere Bedingungen erfüllen muß, damit es sich zum Genußobjekt eignet, soll hier untersucht werden. Unser Interesse liegt nicht auf der Gegenstandsseite, sondern auf der Erlebnisseite des Genusses, deren Betrachtung wir uns jetzt zuwenden.

4.

Der phänomenologischen Analyse wird es natürlich niemals gelingen ans Licht zu stellen, was letztlich ein Erlebnis vom andern, einen Gegenstand vom andern unterscheidet: Was Blau von Gelb letztlich trennt, was die Freude vom Genießen, ist eine letzte gegebene Differenz, die nicht beschrieben, nur erlebt werden kann. Wer also eine Angabe darüber erwartete, was denn Genießen nun eigentlich ist, im Sinne des Aufzeigens der letzten spezifischen Differenz, der stellte der Analyse eine unmögliche Aufgabe. Aber wie für die Analyse des Blau die Angabe seiner aufzeigbaren Eigenschaften wissenschaftlich keineswegs gleichgültig ist — wie z. B. daß Blau Farbcharakter hat (mit anderen Worten, daß Blau eine Farbe ist), daß es den Eindruck des Ruhigen und Kalten macht, ebenso wie die Angabe der Beziehungen zu andern Farben, etwa welches seine Stellung auf der Farbenskala ist, daß es auf dieser Skala einen Wendepunkt bedeutet — so sind auch die Eigenschaften des Genießens sowohl wie seine Beziehungen zu anderen Erlebnissen für uns von besonderem Interesse, auch wenn das eigentliche Wesen des Genusses niemals aufgezeigt werden kann.

Digitized by Google

Vor allem soll uns im gesamten Tatbestand des Genießens interessieren, wie das erlebende Ich im eigenen Erleben zu dem Genußerleben steht.

Zunächst müssen wir den Akt des Genießens selbst streng trennen von dem Akt, in dem sich das Genußobjekt für mich aufbaut. Damit ich ein Objekt genießen kann, muß natürlich das Objekt für mich da sein, das ich genieße. Aber für das Erfassen des Genußobjektes haben wir hier kein weiteres Interesse, sondern einzig für das Erlebnis des Genießens selbst.

Vor allem müssen wir fragen, ob in dem Gesamterlebnis seiner Natur nach eine psychische Bewegung vom Ich nach dem Gegenstand oder von dem Gegenstand zum Ich hin liegt. Im Streben nach etwas, nach dem Auffassen der Bewegung eines Menschen etwa, liegt seiner Natur nach die psychische Bewegung nach dem Gegenstand meines Strebens hin, ganz gleich, ob ich mich primär dem Gegenstande zuwende, oder ob das Streben etwa erst durch eine Bewegung des Menschen erregt worden ist. So schicken wir auch in der Freude über die Ankunft eines Freundes eine psychische Welle der Freude auf den Gegenstand hin — wenn ich von der Ankunft des Freundes höre, so wendet sich mein Sich-freuen dem Gegenstand zu.

Wie ist das Genießen beschaffen? Geht bei ihm die psychische Bewegung vom Ich zum Objekt oder vom Objekt zum Ich? Damit diese Frage nicht mit andersartigen vermischt wird, müssen wir zuvor das Genießen noch nach einer andern Richtung hin betrachten: Wie wir schon sahen, gehört das Genießen zu denjenigen Erlebnissen, in denen ein Ich sich auf einen Gegenstand richtet wie im Streben, wie im Sichfreuen über etwas, wie im Sichärgern über etwas. In diesem Gerichtetsein auf ein Objekt liegt schon eine Bewegung auf den Gegenstand hin, wie sie all diesen Funktionen vermöge ihrer Gegenstandsrichtung zukommt. Aber alle diese Funktionen haben daneben noch einen Inhalt, einen Gehalt, der eben die Freude zur Freude, das Genießen zum Genießen, den Ärger zum Ärger macht. Wenn ich mir etwa Freude vorstelle, dann stelle ich mir keineswegs einen gegenständlich gerichteten Akt des Sichfreuens vor, sondern eben die Freude. Wenn ich Aussagen über den Genuß mache, so will ich damit keinesweg die Akte des Genießens treffen, sondern die Akte des Genießens werden eben dadurch erst zu Akten des Genießens, daß das Genußmoment in sie eintritt.

Wenn ich etwa behaupte, daß der Genuß am Fidelio tiefer sei als der Genuß an einer Operette, so will ich damit nicht sagen, daß es tiefere Genießensakte seien, sondern daß der Genuß, der in diesen

Digitized by Google

Akten steckt, tiefer sei. Oder umgekehrt, wenn gesagt wird: »Genießen macht gemein«, so wird nicht das Genußmoment damit getroffen, das auch in die Vorstellung des Genusses eingeht, sondern die Wirkung der Tätigkeit des Genießens. Und so können wir fragen, ob im Genuß seiner Eigenart nach als Genuß, wenn er voll erlebt wird, eine psychische Bewegung auf den Gegenstand hin darin liegt; ganz abgesehen davon, daß das Genießen als Funktion eine solche Bewegung zum Gegenstand enthält. So ist z. B. das Streben seinem Inhalt nach vom Ich zum Gegenstand strahlend, nicht nur als Funktion.

Für den Genuß gilt gerade das Umgekehrte. Alles Genießen verlangt aus dem Charakter des Genusses heraus ein Sichaufmachen für das, was vom Gegenstand kommt, ein Hinhören auf das, was es mir bringt, ein Insichhineinstrahlenlassen dessen, was vom Gegenstand herkommt. Nicht etwa ein Hinhören auf Forderungen des Gegenstandes, wie es beim Wollen der Fall sein kann, sondern ein Hinhören auf das vom Gegenstand in mich Einstrahlende. Aller Genuß ist Aufnahme des vom Gegenstand Kommenden, und deshalb steckt im Gesamterleben des Genießens eine Bewegung des vom Gegenstand Kommenden auf das Ich hin.

Nach dieser Richtung hin steht das Genießen allem Wollen und allem Streben vollkommen fern; vielleicht am fernsten von allen Gefühlen. Selbst in denjenigen Genüssen, die in ihrem Gesamttatbestande starke Willenselemente in sich enthalten, wie dem Spiel, dem Hasardspiel vor allem, und dem Sport, ist doch das Genießen selbst vollkommen willensfrei. Die Willensmomente stecken in den Genießensobjekten, in dem, was ich genieße, in den Voraussetzungen, nicht im Genießen selbst.

Freilich scheint es, als ob es gewichtige Bedenken gegen solche Auffassung des Genießens gäbe. Als ob sie nur für die ruhig beschauliche Betrachtung des Objekts gelte, wo wir ruhig abwarten, was das Objekt uns zu sagen hat. Aber gibt es nicht ganz andere Formen des Genießens? Gibt es nicht jenes stürmisch-losgelassene Genießen, wo der Genießende begehrend und an sich reißend einen Trunk hinunterstürzt, das Genußobjekt innerlich an sich reißt, als ob der Gegenstand des Genusses hineingezogen werden solle in das Ich?

Es geht natürlich nicht an, solche Erfahrungen zu vernachlässigen, aber sie treffen nicht das Problem, das hier zur Diskussion steht.

Abgesehen davon, daß »Aktivität« und »psychische Bewegung vom Ich zum Gegenstand« noch keineswegs dasselbe ist, so bleibt auch im aktivsten Genießen das eigentliche Genußmoment selbst eine Aufnahme des vom Gegenstand Herkommenden. Der aktive Charakter

Digitized by Google

des Gesamterlebens pflegt vielmehr von verschiedenen anderen Stellen des Bewußtseins herzurühren. Einmal vom Erfassen des Genußgegenstandes: Dies Erfassen des Genußgegenstandes kann alle Grade zeigen, von dem widerwilligen Sichsträuben an über das ruhig-gelassene Beschauen bis zum begehrenden Anschreißen und bis zum Sich-innerlich-in-den-Gegenstand-hineinpressen. Aber dieses Anschreißen des Gegenstandes ist eine Form des Gegenstandserfassens, nicht des Genießens. Der Gegenstand soll getrunken, eingesaugt werden, der Genuß als Aktivität steht hier gar nicht in Frage.

Nun kann aber auch zweitens der Funktionscharakter des Genießens mehr oder weniger stark ausgeprägt sein – ich kann im Akt des Genießens selbst mehr oder weniger auf den Gegenstand gerichtet sein – die Gegensätze von Innen- und Außenkonzentration z. B.[1] können hier hineinspielen. Aber auch das geht den Charakter des Genusses selbst nichts an, sondern nur das Funktionsmoment.

Und endlich kann die zentrifugale Richtung den Genuß selbst tangieren – ich kann mich hineinwerfen in den Genuß, mein Ich hineinstürzen in ihn, oder auch ihn in mich hineinziehen, die ganze Aktivität des Ich nicht nur auf das Raffen des Gegenstandes, sondern auch auf das Raffen des Genusses konzentrieren. Und gerade in diesem Falle, der das Äußerste von Aktivität bringt, das überhaupt im Genußerleben vorhanden sein kann, bleibt der Genuß selbst deutlich ein Hinhören auf den Gegenstand, ein Aufnehmen – geht die Aktivität nur die Stellung des Ich zum Genuß, nicht die Stellung des Ich im Genuß an.

Es macht sogar ein eigenartiges Moment an jenem stürmischen Genießen aus, daß die innere Bewegung gleichzeitig eine doppelte ist. Daß neben der heftigsten Bewegung auf den Gegenstand hin, neben dem Sichhineinwerfen des Ich in den Genuß, im Genießen selbst ein absolutes den Gegenstand Aufnehmen darinsteckt – eine Passivität der Aufnahme in der gesamten Aktivität des Bewußtseins.

Wir müssen so den Genuß zu den reinen Aufnahmeerlebnissen rechnen, im Gegensatz zu den Ausstrahlungserlebnissen, wie Streben und Freude. Wir reden deshalb ganz richtig davon, daß wir nicht mehr »aufnahmefähig« für den Genuß sind, wenn wir uns müde fühlen. Gewiß besagt das in vielen Fällen, daß wir nicht mehr imstande sind, das Objekt aufzufassen. Aber es kann auch besagen, daß wir wohl imstande sind, den Gegenstand zu erfassen – welche Schwierigkeit sollte es auch haben, eine einfache Farbe innerlich zu

1) Siehe das Bewußtsein von Gefühlen a. a. O. S. 152.

Digitized by Google

ergreifen? —, daß wir aber uns nicht mehr recht fähig fühlen, uns für das, was vom Gegenstand herkommt, offen zu halten.

Es sind ganz allgemein andere Momente, die hohe Anforderungen an unsere Auffassungsfähigkeit stellen, als solche, die uns die Aufnahme erschweren. Komplizierte musikalische Themen sind schwer aufzufassen, ebenso Gedichte mit verschnörkelter Satzkonstruktion und fremdartige Kunstformen, die der Ungeschulte nicht sofort zu vereinheitlichen vermag. Aber von solchen Melodien, die ihrer Form nach leicht auffaßbar sind, scheiden wir Melodien, die »ins Ohr fallen« — der Gegensatz von komplizierten und einfachen Formen hat nichts zu tun mit dem von herben Formen und gefälligen, die die Aufnahme leicht machen, die uns leicht eingehen. Vor allem aber wird oft der Grund der leichteren Aufnahme nicht im Gegenstande, sondern im Subjekte liegen. Wir selbst sind demselben Gegenstande gegenüber das eine Mal aufnahmefähiger, das andere Mal weniger aufnahmefähig, in dem Sinne, daß es uns das eine Mal leichter gelingt, hinzuhören und den Gegenstand in uns einstrahlen zu lassen, als das andere Mal. Dasselbe leuchtende Rot mag bald den intensivsten Genuß, bald einen ganz geringen hervorrufen, weil meine Fähigkeit, im Genuß aufzunehmen, nicht immer die gleiche ist. So sind es auch verschiedene Typen, deren Auffassungsfähigkeit bei der Ermüdung versagt, die sich etwa nicht mehr recht konzentrieren können und deren Genuß geringer wird — bei wenig verminderter, ja bei vielleicht gesteigerter Auffassungsfähigkeit — dadurch, daß sie sich nicht mehr genießend einstellen können. Ich habe mich oft im Zustande der Müdigkeit beobachtet und gefunden, daß zuweilen Zustände der Müdigkeit vorkommen, in denen ich nicht mehr fähig war, mich auf Kunstwerke zu konzentrieren, so daß ich deshalb keinen rechten Genuß an ihnen haben konnte. Daß ich aber in solchen Zuständen oft noch vollkommen genußfähig war gegenüber Genüssen, »die zu mir kamen«, z. B. sentimentalem Genießem an meinen eigenen Stimmungen oder dem Genießen leichter, etwas sentimentaler Melodien. Ja, daß solches Genießen eher noch gesteigert war. Dagegen zeigten sich im Zustand andersgearteter Müdigkeit Zustände der Ermüdung — vor allem der Erschöpfung —, die sich durch Stumpfheit auszeichneten; Zustände, in denen es mir nicht schwer fiel, aufzufassen, aber ich nicht mehr recht imstande war, mich wirklich innerlich dem Gegenstande so zu überlassen, daß er in mich einstrahlen konnte. Auch bei diesem Problem des Verhältnisses von Auffassungsfähigkeit und Aufnahmefähigkeit würde sich eine ausführlichere Untersuchung wohl lohnen.

Digitized by Google

5.

Daß aller Genuß Aufnahme ist, geht einzig die Stellung des Ich zur inneren Bewegung zwischen Gegenstand und Ich an. Es liegt darin noch nicht ausgesprochen, welches die Stellung des Ich zum Gegenstande selbst ist, wie sie im Genießen gegeben ist. Es sei an Beispielen von andersartigen Erlebnissen klar gemacht, welcher Art diese Stellung sein kann. Wenn ich sage: »dieses Bild gefällt mir« oder »dieser Wein schmeckt mir«, so liegt im »Gefallen«, im »Schmecken« eine Stellungnahme des Ich zum Gegenstand: eine bejahende Stellungnahme in diesem Falle. Und so auch überall, wo es sich um ein Werten handelt (nicht um bloßes Wertfühlen), wird innerlich Stellung genommen zu dem Gegenstand — es liegt darin stets eine positive oder negative Stellungnahme. Man kann den Begriff der innerlichen Stellungnahme so weit ausdehnen, daß man auch alles innerliche, gefühlsmäßige (nicht rein apperzeptive) Zuwenden des Ich zum Gegenstand als Stellungnahme faßt: Dann liegt auch in allem Wollen, in allem Begehren, allem Wünschen eine Stellungnahme. Dem Objekte, das ich begehre, wende ich mich innerlich zu, sage »ja« zu ihm — im Nichtwollen, Verabscheuen wende ich mich ab. Andere Erlebnisse wiederum können bald eine Stellungnahme in sich enthalten, bald von ihr vollkommen frei sein. Wenn ich mich über die Ankunft des Freundes freue, so braucht darin nicht notwendig etwas zu liegen, was eine Stellungnahme bedeutet. Vor allem, wenn ich dem Tatbestand Ausdruck gebe, daß »ich freudig erregt bin« über die Ankunft, dann pflegt der Zustand der Freude als reiner Erlebniszustand gemeint zu sein. Dagegen gibt es eine Freude über die Ankunft, die sich nicht einfach als ein freudiger Zustand darstellt, sondern bei der im Anschauen des Ereignisses eine freundliche Zuwendung des Ich zu dieser Ankunft liegt. Wo das der Fall ist, werden wir im weitesten Sinne von einer Stellungnahme reden dürfen. So liegt auch meist im Sich-ärgern über eine Unterlassung oder dergleichen eine feindliche Stellungnahme zu dem Gegenstand, ohne daß es notwendig der Fall sein muß. Daß dieser Begriff der Stellungnahme von Fall zu Fall eine etwas geänderte Bedeutung hat, darf das Gemeinsame in aller Stellungnahme nicht übersehen lassen. Aber selbst wenn man den Begriff so weit ausdehnt, wie es hier geschehen ist, wird man im Genießen von solcher Stellungnahme nichts entdecken können. Ich stehe weder notwendig freundlich noch feindlich zum Gegenstande meines Genusses, sage weder »ja« noch »nein« zu ihm. Das Begehren nach dem Genußgegenstande mag vorausgehen, und im Genusse das Begehren folgen, den Gegenstand

Digitized by Google

festzuhalten – aber der Genuß selbst ist frei von dieser Stellungnahme. Der Spieler mag sich dem Spiele noch so freundlich stellen, es ersehnen und mit allen Mitteln zu erreichen suchen – sobald er spielt, lebt er im Spiel, genießt es und geht darin auf – nimmt nicht mehr Stellung zu ihm.

Auch nach dieser Hinsicht also zeigt das Genießen nichts von einer Verwandtschaft mit irgendwelchen voluntaristischen Momenten. Von dem Unterschiede, den Gefallen und Genuß gerade in dem hier besprochenen Punkte zeigen – im Gefallen liegt, wie schon erwähnt, eine ausgesprochene Stellungnahme –, kann man sich durch die Beobachtung leicht überzeugen: Wenn man intensiv, aber in rein genießender Haltung einem Musikstück zugehört hat und nun gefragt wird: »Wie hat dir diese Komposition gefallen?« so sind wir in sehr vielen Fällen gar nicht imstande, darauf zu antworten – wir haben eben genossen – nicht Stellung genommen. Man wird auf die Frage hin einen deutlichen Umschlag der Einstellung erleben. Man hat zunächst schlicht erlebt. Jetzt wird eine innere Entscheidung verlangt – da versagt das einfache Genießen. Die Entscheidung ist nicht mit dem Genießen selbst gegeben. Und auch so darf der Tatbestand nicht aufgefaßt werden, als sei das Gefallen weiter nichts als die Reflexion auf den Genuß, als sei das Urteil »das Bild gefällt mir« nichts anderes als die Konstatierung, daß es mir Genuß bereitet hat, in anderer Wendung. Einmal zeigt die Selbstbeobachtung, daß es sich um zwei verschiedene Erlebnisse handelt, und ferner gibt es auch einen indirekten Beweis: Es müßte sonst möglich sein, jedes Genußerlebnis als Gefallenserlebnis auszusprechen; aber es glückt im wesentlichen nur bei dem ästhetischen Genuß: Daß mir ein Trunk Wasser gefallen habe, weil ich an ihm Genuß habe, geht ebensowenig an, wie vom sexuellen Gefallen zu reden.

Das Fehlen der Stellungnahme im Genuß ist zunächst ein negatives Moment (wie in Parenthese bemerkt sei, ein sehr wesentliches Moment; denn es macht es unmöglich, die Ästhetik, die zur Begründung Stellungnahme zu dem Gegenstande verlangt, rein auf das Genußerlebnis zu gründen). Wir müssen nun auch positiv fragen, welche Stellung das Ich im Genießen tatsächlich zum Objekte hat. Wir können seine Stellung als »Hingabe an das Objekt« bezeichnen. Sie ist natürlich nicht identisch mit der Aufnahme, von der wir oben sprachen. »Aufnahme« geht darauf, daß wir nicht im Genuß dem Objekte hinstrahlen, sondern ihm zuhören – Hingabe, daß wir im Genuß nicht Stellung nehmen zum Objekte, sondern uns dem Objekt *überlassen*. Nicht auf die Stellung des Ich in der psychischen

Digitized by Google

Bewegung, sondern auf die Stellung des Ich zum Gegenstande geht die »Hingabe«. Aber daß beide Momente eine gewisse innere Verwandtschaft zeigen, soll damit nicht bestritten werden.

Im Genuß – in allem Genuß – liegt eine Hingabe des Ich an das Objekt. Es ist Hingabe an das Objekt i m Genuß, nicht notwendig Hingabe a n den Genuß. Auch wenn ich noch so sehr innerlich über allem Genießen stehe – wir kommen auf diese Möglichkeit noch zurück –, so liegt doch im Genießen selbst das Aufgeben des Ich zugunsten des Objekts. Das ist es, was sehr strenge und herbe Naturen dem Genuß so feindlich stimmt: daß das Ich sich in jedem Genuß zugunsten des Gegenstandes aufgibt – daß es nicht mehr Stellung nimmt, sondern sich einem Fremden, dem Gegenstand überläßt. Es liegt hier etwas vor, das in viel offenkundigerer Weise sich in aller Suggestion und aller Hypnose findet: Man überläßt einem fremden Willen auf Gnade und Ungnade seinen eigenen. Und wenn dieser Umstand viele Menschen von der Hypnose zurückschreckt, so wird die sublimiertere Form der Selbstaufgabe im Genuß von sehr auf das eigene Ich gestellten Charakteren ganz ähnlich empfunden und deshalb zurückgewiesen werden. In der Weichlichkeit, die man allem Genußerleben vorwirft, ist eine Seite wenigstens das Fehlen jedes stellungnehmenden Moments.

Beide Momente – daß der Genuß Aufnahme ist, wie daß er Hingabe ist – verschaffen allem Genießen und damit auch den Menschen, die vorzugsweise genießend gerichtet sind, ein charakteristisches Gepräge, das man mit Vorliebe als das der Passivität bezeichnet. Eine Ausnahme machen naturgemäß die aktiv gerichteten Spieler- und Sportnaturen, denn hier ist es gerade Genuß an der Tätigkeit, am Tätigsein, an der Aufregung, die gesucht wird – und diesen Genuß werden nur aktive Naturen suchen. Nicht als ob der Genuß selbst damit aufhörte, passiv zu sein, aber die Menschen selbst sind aktiv. Freilich wird dort, wo Sport und Spiel nicht nur als Erholung dienen, sich doch nach einer anderen Richtung hin die Passivität zeigen: Solche Menschen pflegen innerlich nicht loszukommen von dem Gegenstand ihres Genusses – sie sind passiv gegenüber ihren eigenen Neigungen. Wie andere von dem Wein oder der Musik nicht los können, so sind sie oft genug »willenlos« ihren Unternehmungen, dem Kampf, dem Sport, den abenteuerlichen Unternehmungen hingegeben, vermögen ihren Willen auf nichts anderes zu richten – nur eben, daß ihr Genußobjekt die Aktivität selbst ist. Auch bei ihnen pflegt so das Moment der Hingabe an ihren Genußgegenstand, der Mangel an selbständiger Stellungnahme, die Passivität auszubilden. Wenn man als Gegensatz

Digitized by Google

dazu unter Aktivität nicht einfaches körperliches oder geistiges Tätigsein, sondern inneres selbständiges Stellungnehmen zu den Dingen versteht, sei es intellektueller Natur, sei es rein willensmäßiger Natur, so sind aktive Menschen in diesem Sinne selten starke Genießer. Aber dort, wo ein starkes Temperament zum Genießen wie zum Stellungnehmen treibt, wird sich beides vereinigen lassen. Der Genießer sucht und will die Hingabe, nicht die Stellungnahme; deshalb pflegen auch die sehr lebendig Genießenden meist nicht allzu kritisch zu sein, und gute und scharfe Kritiker sind selten unmittelbare Genießer. Es werden zum mindesten beide Gaben nicht notwendig zusammen verbunden sein, und der echte Typ des Genießers empfindet jede fremde Kritik wie auch die Aufforderung zur eigenen Stellungnahme als etwas Unberechtigtes, das ihn aus seiner ihm gemäßen Haltung herausreißt – und wo er doch Kritik übt, wird sie nicht sachlichen, sondern selbst wieder auf den Genuß zugespitzten Charakter tragen.

Durch dieses Fehlen der Stellungnahme wie der Aktivität im Genießen ist wohl der Genuß das reinste Fühlen – dasjenige, das am meisten »nur« Fühlen ist.

6.

Die Zergliederungen des Genießens, die wir bisher vorgenommen haben, zielten einzig darauf ab, die Stellung des Ich zum Genießen zu kennzeichnen – nun aber muß gefragt werden, ob das Ich als Erlebnis im Genießen nicht selbst besondere Merkmale hat gegenüber anderen Erlebnissen.

Es soll hier nicht vom phänomenalen Ich gesprochen werden in dem Sinn, in dem alle m e i n e Bewußtseinsinhalte als »meine« gekennzeichnet werden, alles, was ich erlebe und selbst das erlebende Ich eben »mein« Ich ist, zu diesem meinem individuellen Bewußtsein gehört und niemals zu dem eines anderen. In diesem Sinne gehört eben alles entweder zum Ich oder nicht zum Ich – weitere Differenzierungen kann es hier nicht geben.

Wir reden vielmehr vom »Icherleben«, das nicht allen gegenüber die gleiche Stellung einnimmt. Es gibt besonders ichfremde Erlebnisse und gibt besonders ichnahe; es gibt Erlebnisse, die mehr von der Tiefe des Ich ausgehen, und solche, die ihm mehr äußerlich sind usw.

So gibt es auch Erlebnisse, zu deren Wesen es keineswegs gehört, daß das Ich stets an ihnen beteiligt ist. Wenn etwa der Zorn in mir aufsteigt – wenn ein Wunsch sich in mir aufdrängt – wenn »es« in mir hinstrebt nach irgendeinem Ziele, dann ist bei solchem Zorn, solchem Wunsch, solchem Streben das Icherleben nicht beteiligt

Digitized by Google

– so sicher natürlich auch dieser Zorn und dieser Wunsch zu meinem Ich, d. h. zu meinem Bewußtsein gehören. Das Ich ist hier nicht das Erlebende, nicht aktiv in seinem Erleben – es geht im Bewußtsein einfach ein Geschehen vor sich – ohne, ja gegen die Parteinahme des Ich. Es kann mich der Trieb überfallen, von dem vor mir liegenden Gelde etwas wegzunehmen, und ich folge diesem Trieb, ohne daß mein Ich irgendwie sich beteiligt – vielleicht sogar wehre ich mich gegen dieses Streben. Nun kann ich dieses Streben aber auch zu meinem Streben machen, zu einer Sache des Ich – nun kann ich auch Partei nehmen für dieses Streben, dann erst wird es zu meinem Streben.

Oder auch der Wunsch, der in mir aufsteigt, ist ichfremd – es steckt nicht im Erleben das Ausgehen vom Ich. Das Erlebnis entsteht irgendwie irgendwo in meinem Bewußtsein, aber es fehlt die innere Verbindung mit dem Icherleben.

Etwas dergleichen gibt es nicht beim Genuß: Ein Genuß steigt niemals in mir auf, ist niemals ichfremd. Der Genuß ist stets ichzentriert, er geht stets vom Ich aus. Das sagt nicht, daß der Genuß stets vom innersten Kern des Ich ausgehen müsse, von dem das Wollen, sofern es ein echtes Wollen ist, stets ausgeht – keinewegs. Mein Genuß kann meinem eigentlichen Ich vollkommen fremd sein, er kann oberflächlich sein (hiervon später), – aber er ist nicht ein einfaches Sein oder Geschehen in mir, sondern ist in allen Fällen mit meinem Ich zusammenhängend. Man kann sich deshalb auch nicht gegen den Genuß wehren, wie man sich gegen einen Wunsch, gegen ein Streben wehrt. Man kann ihn als etwas Äußerliches erleben, aber nicht als etwas dem Ich Entgegenstehendes. Der Genuß ergreift nicht erst im Laufe seines Daseins von mir Besitz – ich bin in ihm von Anfang an. Man kann gewiß die Aufmerksamkeit von den Genußbedingungen ablenken – man kann auch den Genuß nur ruhig hinnehmen oder sich mit ganzer Seele hineinwerfen und hineinknien oder auch darüberstehen, aber man kann ihn nicht eigentlich abwehren. Denn – wie schon betont – der Genuß ist stets Sache des Ich, niemals ein bloßes Geschehen im Bewußtsein.

In ähnlicher Weise ist auch das Wollen im engsten Sinn ichzentriert wie der Genuß; zum Wesen der meisten anderen Erlebnisse jedoch gehört die Ichzentriertheit nicht: Es kann gleichsam von außen her eine unbändige Freude über mich zu kommen scheinen, und mir kann es vorkommen, als ob die Trauer oder die Liebe langsam von mir Besitz ergriffe, aber der Genuß kommt nicht zu mir, sondern ich komme zu ihm.

Digitized by Google

Genuß ist ichzentriert – er ist ein Aufnahmeerlebnis – er ist ein Erlebnis der Hingabe. Alle drei Bestimmungen setzen eine charakteristische Eigenschaft alles Genießens voraus, damit sie überhaupt als Eigentümlichkeiten des Genusses anerkannt werden können – sie setzen voraus, daß der Genuß ein Erlebnis ist, an dem das Ich beteiligt ist. Mit solcher »Ichbeteiligung« ist etwas viel Allgemeineres gesagt, als mit der Ichzentriertheit. Es ist damit behauptet, daß der Genuß ein Erlebnis ist, das nicht einfach *da* ist, sondern das als ein *Erleben* des Ich, nicht als ein bloßes vom Ich *Erlebtes* aufgefaßt wird. Wir sahen, daß es Wünsche gibt, die in mir aufsteigen, als ein Fremdes von außen zu kommen scheinen. Aber auch der Wunsch, der nur in mir aufsteigt, ist nicht einfach als etwas nicht zum Ich Gehöriges erlebt, wie die Farbe, die ich sehe – er ist doch immer *mein* Wunsch, während die Farbe nicht *meine* Farbe, sondern die *von mir* gesehene, erfaßte Farbe ist. So ist der Genuß stets *mein* Genuß, nicht einfach ein von mir erfaßter Genuß. Das Ich ist seinem Wesen nach an allem Genuß beteiligt. Wir nehmen im Genuß auf, was vom Gegenstand einstrahlt, aber dennoch *wir* genießen.

Damit also Hingabe, Aufnahme, Ichzentriertheit im Genuß möglich ist, muß das Genießen überhaupt ein Erlebnis mit Ichbeteiligung sein, ein Erlebnis, in dem irgendwie das Ich darin steckt. Die Ichzentriertheit ist demnach der engere Begriff gegenüber der Ichbeteiligung.

Man darf nicht glauben, diese Ichbeteiligung käme dem Genuß zu, weil er zu dem gehöre, was man gewöhnlich als Gefühl bezeichnet. Die Annahme, daß alles, was man Gefühl nennt, auch Ichbeteiligung zeigen müsse, ist falsch. Gerade daß aller Genuß *mein* Genuß in dem speziellen Sinn der Ichbeteiligung ist, scheidet ihn von den rein sinnlichen Gefühlen. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß alle sinnliche Lust schon Genuß sei. Ein leichtes Kitzelgefühl, die leichten Lustgefühle bei der Bewegung des Armes, die hundertfältige Lust, die sich an die Empfindungen des Körpers anschließt, ist zunächst rein sinnliche Lust – sie trägt noch keinerlei Beteiligung des Ich in sich. Ich »habe« diese Lust, wie ich Empfindungen »habe« – die Lust ist Gefühlsempfinden im Sinne Stumpfs – ein Etwas, bei dem das Ich nicht beteiligt ist, sondern das geht und kommt in meinem Bewußtsein, wie die Empfindungen, wie Farben und Töne. Von Aufnahme und Hingabe ist keine Rede bei ihnen – in der sinnlichen Lust gebe ich mich dem Objekt nicht hin, wie ich mich im Genießen dem Objekt hingebe. Es genügt

Digitized by Google

einen Ton am Klavier anzuschlagen, um je nach meinem inneren Verhalten zu diesem Ton Genuß oder sinnliche Lust erleben zu können – je nachdem man die Lust rein gegenständlich gerichtet aufnimmt oder sich genießend zu ihr stellt. Erst die Beziehung des Ich auf den Gegenstand schafft den Genuß.

Daß beim Genuß Ichbeteiligung und Hingabe vorhanden ist, nicht aber bei sinnlicher Lust – damit hängt ein anderes zusammen: Daß nämlich die Sprache wohl von sinnlicher Lust und Unlust redet, aber kein unlustvolles Gegenstück zum Genießen kennt. Es kann ein solches Gegenstück im vollen Sinne nicht geben, wie es etwa als Gegenstück zum Gefallen das Mißfallen gibt. Es müßte ein Erlebnis sein, das alle Momente des Genießens enthält, nur daß wesensgesetzlich mit ihm Unlust statt Lust verknüpft wäre. Aber ein unlustvolles Hingeben an den Gegenstand, ein reines, ichzentriertes Aufnehmen in Unlust scheint mir unmöglich. Es würde sofort eine innere Abwehr des Unlustmomentes eintreten, und damit die Hingabe unmöglich sein. Man mache den Versuch mit einem schlechten Geschmack und suche die negativen Bedingungen des Genusses zu realisieren – die reine Hingabe wird fehlen. Es tritt sofort eine innere Wegwendung vom Geschmack auf, die das Gefühl kompliziert und als Gegenstück zum Genuß ein willensbetontes Gefühl entstehen läßt. Dagegen sind sinnliche Lust und sinnliche Unlust, die keine Ichbeteiligung in sich schließen, und vor allem keine Hingabe, vollkommene Gegenstücke in jeder Hinsicht.

Die Ichbeteiligung, und vor allem die Ichzentriertheit alles Genusses, darf nicht so aufgefaßt werden, als ob das Genießen unter allen Umständen bis zur tiefsten Schicht des Ich reichen müsse. Das kann vorkommen: Das Ich kann vollkommen im Genießen aufgehen, sich restlos mit seinem Genuß identifizieren. In diesem Falle gibt das letzte stellungnehmende Ich, die tiefste Schicht des Ich sich selbst auf zu Gunsten des genießenden Ich – identifiziert sich mit ihm und verschwindet in ihm. Aber solches Aufgehen im Genusse ist keineswegs notwendig: Das Genießen ist zunächst ein einzelner Akt des Ich zu dem das stellungnehmende Ich sich verschieden stellen kann. Das vielzitierte Wort Aristipps ἔχω οὐκ ἔχομαι macht dies deutlich. Aristipp will sich dem eigenen Genuß innerlich fern, innerlich gegenüberstellen, ihn nur bis an die Peripherie kommen lassen, innerlich Herr bleiben über ihn. Gegenüber den Fällen reinen Aufgehens im Genuß ist der Genuß hier relativ entpersonalisiert, an die Oberfläche geschoben. Er ist noch immer ichzentriert, noch immer m e i n Genuß, aber er ist doch nicht bis zum innersten Kern

Digitized by Google

vorgedrungen. Aber dennoch hat der Genuß eben wegen seiner Ichzentriertheit – davon wird noch zu sprechen sein – stets die Tendenz, von der Peripherie in das Zentrum des Ich vorzurücken, sich einzudrängen in das Zentrum des Ich. Es ist eine künstliche Einstellung dem Genuß gegenüber, ihn, während man ihn hat, doch nicht Herr über sich werden zu lassen. Aristipp hat dies selbst gefühlt, wenn er betont, es sei leichter, wie die Zyniker, allem Genuß zu entsagen, als im Genuß Herr des Genusses zu bleiben.

In einer solchen ethischen Auffassung Aristipps zeigt sich das Bestreben, zwar auf den Genuß nicht zu verzichten, aber den sittlichen Argumenten gerecht zu werden, die bei andern zur Ablehnung des Genusses führten. Die Hingabe an das Objekt, das Aufgeben des Ich war es, was die Rigoristen am Genuß abstieß. Aristipp sucht den Genuß beizubehalten und die eigne stellungnehmende Kraft dennoch zu retten, indem er sie an eine andere Stelle schiebt: in die Stellung *zum* Genuß. Das Herr-seiner-selbst-Sein soll nicht aufgegeben werden, aber es soll vereint bleiben mit allen Vorteilen, die der Genuß gibt.

7.

Eine weitere Frage der Beziehung von Ich und Genuß geht nicht nur darauf, wie das Ich den Genuß erlebt, wie es im Genießen sich auf den Gegenstand bezieht, sondern ob und wie im Genießen das Ich erlebt *wird*. Der Weg der Genußanalyse hat uns noch einen wesentlichen Punkt offen gelassen. Wir stellten bisher fest: Das Ich richtet sich im Akt des Genießens auf den Gegenstand; dann nimmt es im eigentlichen Gehalt des Genusses dasjenige auf, was vom Gegenstande kommt, gibt sich dem Gegenstande hin, und der Gegenstand strahlt in das Ich hinein; aber damit sind wir immer noch nicht beim Genußkern. Aufnahme, Hingabe, Ichzentriertheit sind immer noch nicht der Genuß selbst. Der Genuß selbst ist dasjenige, was sich anschließt an alle diese Momente – es ist eine bestimmte Art der Affiziertheit, der Erregtheit des Ich, mit der das Ich auf das Einstrahlende reagiert. Das ist wesentlich: daß in allem Genießen eine solche Ichaffiziertheit steckt. Sie wird vor allem deutlich, wenn man ein Freudeerlebnis mit einem Genußerlebnis, das auf denselben Sachverhalt Bezug hat, vergleicht. Man vergegenwärtige sich die Freude, die man darüber hat, daß eine lang geplante Reise angetreten werden kann, weil plötzlich alle Hindernisse weggeräumt werden, die bisher der Reise entgegenstanden – und vergleiche hiermit den *Genuß* an diesem Tatbestand. Oder auch man ver-

Digitized by Google

gleiche die Freude darüber, daß ein Freund mir gemeldet wird, mit dem Genuß an einem Bilde, und man wird deutlich den Unterschied bemerken. In der Freude liegt etwas Aktives, auf den Gegenstand Gerichtetes. Die Freude lebt ganz im Gegenstand; der Schwerpunkt ihres Seins liegt auf der Gegenstandsseite. Gewiß ist mit der Freude auch eine Ichzuständlichkeit verbunden, aber es ist vor allem eine freudige Einstellung gegen den Gegenstand hin. Im Genuß dagegen steckt die Bewegung vom Gegenstande her, und das Ich ist beteiligt, nicht durch eine genießende Einstellung, sondern dadurch, daß das Ich durch den Gegenstand affiziert wird. Der Schwerpunkt liegt auf dem Ichzustand, selbst wenn man noch so sehr im Genießen auf den Gegenstand gerichtet ist. Während also die Freude reiner Akt ist, wie es die Liebe sein kann, oder der Haß, der Zweifel — ist das Genießen niemals nur auf den Gegenstand gerichteter Akt, sondern stets zugleich Ichaffiziertheit, die im Erleben des Genusses ein wesentliches Moment darstellt.

Deutlicher noch wird dieser Gegensatz, wenn man die Stellung der Lust im Erlebnis der Freude und im Genuß einander gegenüberstellt. So wenig ist Lust und Genuß dasselbe, daß der eigentliche Kern des Genusses noch gar nichts von Lust an sich trägt, sondern nur lustgefärbt ist. Die Lust pflegt sich über die Erlebnisse zu lagern oder sie auch zu durchdringen, etwa wie die Farbe die Gegenstände überdeckt. Aber sie ist nicht identisch mit ihnen. So hat es einen guten Sinn, zu fragen: wie ist die Stellung der Lust in den Erlebnissen? weil sie etwas anderes ist als diese Erlebnisse selbst. Wäre das Verhältnis von Lust und Genuß wie das von Gattung und Art, wie das Verhältnis von Farbe und Rot, so wäre der Genuß einfach eine Differenzierung der Lust, und die Frage nach der Stellung der Lust im Genuß hätte keinen Sinn.

In der Freude ist nun diese Lust in die Richtung auf den Gegenstand mit hineingerissen: Das Sichfreuen ist lustgefärbt, und demgemäß haftet am Gegenstand auch ein ausgesprochener Gefühlscharakter, der deutlich die Gegenstände, über die ich mich freue, abhebt von denjenigen, die mir keine Freude bereiten — oder die Gegenstände, die mir gefallen, von denen, die mir nicht gefallen.

Ganz anders beim Genuß. Nicht an der Gegenstandsrichtung haftet die Lust; das Erfassen des Gegenstands sowohl wie die Aufnahme des vom Gegenstande Herkommenden ist seiner Natur nach vollkommen lustfrei, nur die Ichaffiziertheit ist lustgefärbt. Beim Genuß an einem Bild etwa wird man deutlich bemerken, wie es die Ichaffiziertheit, die Erregtheit des Ich ist, die lustdurchsetzt ist. Die

Digitized by Google

Momente, die vom Gegenſtand herkommen, ſtreicheln gleichſam das Ich, dringen in es ein und rufen ſo die luſtgefärbte Ichaffiziertheit hervor. Erſt von hier aus irradiiert die Luſt und ſtrahlt über das geſamte Genußerleben aus.

Daß im Genuß weſentlich eine luſtvolle Ichaffiziertheit ſteckt – das iſt es, was dem Genuß ſeine Stellung innerhalb der ethiſchen Theorien anweiſt: Kaum die ſtrengſte ethiſche Theorie wird die Freude in allen Fällen verwerfen – ſie wird z. B. die Freude über den Sieg des Guten, die ethiſch orientierte Freude irgendwie anerkennen müſſen. Aber es iſt einer der erſten Grundſätze alles Rigorismus, den Genuß abzulehnen. Die Freude als reiner Akt kann gerechtfertigt werden durch den Gegenſtand, auf den ſie gerichtet iſt. Die Luſt, die in ihr ſteckt, iſt nicht Ichzuſtändlichkeit, ſondern luſtvolles Erfaſſen gerade der Exiſtenz eines Tatbeſtandes. Man kann ſie nach dieſer Richtung hin faſt mit dem wahrnehmenden Apperzipieren in eine Reihe ſtellen, das ebenfalls in manchen Anſchauungen aus dem erfaßten Gegenſtande heraus gewertet wird: »So etwas ſieht man doch nicht – ſo etwas hört man doch nicht«.

Auch der Genuß läßt ſich gewiß differenzieren nach den Gegenſtänden, die genoſſen werden. Aber allem Genuß gemeinſam bleibt, daß die Luſt der Ichaffiziertheit zukommt, daß aller Genuß eigentlich »Selbſt«-Genuß iſt (wobei das »Selbſt« hier nicht als Objekt genommen werden darf) – während von Selbſtfreude zu reden keinen Sinn gibt. Wenn es auch »desintereſſierte« Freude geben kann, eine Freude, deren Bedeutung nur im Gegenſtandserfaſſen ruht, ſo iſt aller Genuß in dieſem Sinn »intereſſiert« – in allem Genuß wird eine luſtvolle Affiziertheit des Ich erlebt. Deshalb können Gott von hochſtehenden Religionsformen wohl gegenſtändlich gerichtete Akte zugeſchrieben werden, wie Freude, wie Liebe, wie Gefallen haben an den Dingen der Welt. Der Genuß hat ſeinen Schwerpunkt, auch in ſeinen höchſten Formen des äſthetiſchen Genuſſes, in der Annehmlichkeit, die er dem Ich gewährt, und das Hereinziehen ſolcher Erlebniſſe in den Kreis der Gott zugänglichen Gefühle ſcheint mit Gottes Würde unverträglich.

Dieſe luſtvolle Ichaffiziertheit alles Genuſſes iſt – neben der Paſſivität des Genießens – das Moment, das Viele den Genuß als eine Verweichlichung anſehen läßt. Die Freude hat nicht ihren innerlichen Zweck dem Ich wohlzutun, für den Genuß liegt er hierin. So iſt für rigoroſe Anſchauungen zu wenig vom Ich und zu viel vom Ich im Genuß: Zu wenig vom ſtellungnehmenden Ich, und zu viel vom aufnehmenden.

Digitized by Google

Aber gerade das Moment der Icherregtheit, daß das Ich die Antwort in seinem Erleben auf die Anregungen des Gegenstandes gibt, ist andererseits auch dasjenige Moment, in dem die Verteidiger der Genußethik ihre letzte sittliche Rechtfertigung suchen. Denn seine früher erwähnte Rechtfertigung aus der Gleichsetzung von Lust und Genuß geht nur das äußere logische Gewand an, trifft nicht die Werte, die im Genuß verborgen sind. Sie liegen darin, daß die hohe Genußfähigkeit eine große Weite des Ich, eine hohe Ansprechbarkeit des Ich bedeutet. Die Anhänger der Genußethik erleben in der Vielseitigkeit ihres Genießens, in der Feinheit ihres Genießens die Realisierung von Möglichkeiten, den Reichtum des Ich. Selten wird von den Verteidigern des Genusses der rein quantitative Genuß gepriesen, dessen Ideal der Vielfraß wäre, der nur gerade genug Abwechslung braucht, um nicht abgestumpft zu werden. Die Genußethiker predigen vielmehr Ausbildung der Genußfähigkeit und verlangen im allgemeinen nicht möglichst starken Genuß, sondern sie wollen alles genießen. Alle Arten von Gegenständen sollen ihrem Genuß zugänglich werden, und wenn die Gegner der Genußethik die Aktivität im Genuß vermissen, so stellen sie ihr als Gegenwert den inneren Reichtum des aufnehmenden Ich gegenüber.

Noch deutlicher tritt das Wesen der Ichaffiziertheit heraus, wenn wir von dem einfachsten Typus, dem einfachen Genießen zu komplizierteren Formen übergehen: Neben dem schlichten Genießen einer Farbe, eines Geschmackes finden sich im ästhetischen Genießen — aber nicht nur in ihm — jene Formen, die man z. B. als innerliches Gepacktsein, Gerührtsein, Erhobensein und Fortgerissensein bezeichnet. Man gerät im Genießen und durch das Genießen in einen bestimmten Zustand, der weit abliegt von jener einfachsten Form des Genießens, wie sie im schlicht genießenden Beschauen der Gegenstände sich findet. An einer dramatischen Szene, die mich packt, und am Weine, den ich koste, zeigt sich deutlich der Unterschied beider Erlebnisarten.

Wenn wir diese Gefühle als »Zustandsgefühle« bezeichnen, so soll doch nicht alles mit solchem Ausdruck umfaßt werden, was in der Literatur als »Zustandsgefühl« aufgefaßt wird. So müssen wir vor allem die Teilnahmegefühle im Sinne Volkelts ausscheiden: Das Mitleid, das wir mit Agnes Bernauer fühlen, die Furcht für den Helden eines Dramas, die Freude, die wir beim Gelingen seiner Pläne miterleben, das sind alles Gefühle, die aus dem Leben mit dem dargestellten Leben herrühren. Dagegen ist die Rührung ein Gefühl, das nicht ein Gerührtsein mit den Menschen des Kunstwerkes

Digitized by Google

bedeutet, sondern ein Gerührtsein durch das Geschehen, das sich vor mir abspielt. Den eigentlichen Zustandsgefühlen, von denen wir hier sprechen, gegenüber hat auch die Frage, ob es »Scheingefühle« sind oder nicht, gar keinen Sinn. Es ist wohl berechtigt zu fragen, ob die Angst, die ich um Maria Stuart leide, genau solche Angst ist wie die Angst des wirklichen Lebens – das Gepacktsein durch die Schönheit eines Bildes dagegen ist fraglos wirkliches Gepacktsein, mag es auch qualitativ anders sein als das Gepacktsein durch ein wirkliches Ereignis.

Solche echten Zustandsgefühle, wie sie im Genießen auftreten, dürfen nicht einfach als Arten der Ichaffiziertheit angesehen werden und damit als Arten des Genießens im strengen Sinne.

Die Ichaffiziertheit, wie sie in jedem Genuß vorliegt, wächst aus der Aufnahme des Gegenstandes im Akt des Genießens selbst heraus; sie steckt im Genießen des Gegenstandes als wesentlichster Bestandteil. Eine Einheit umfaßt den gesamten Genießensakt, und der Kern hiervon ist eben die Ichaffiziertheit. Dagegen steht die Rührung ebenso außerhalb des eigentlichen Genußaktes, wie das Gepacktsein. Die Rührung ist eine Ichzuständlichkeit, der gar nichts auf den Gegenstand Gerichtetes innewohnt. Während die Ichaffiziertheit vom Gegenstand in der Aufnahme erregt ist, wird es phänomenal erlebt, daß diese Rührung, dieses Gepacktwerden vom Gegenstand verursacht ist. Ich werde gerührt durch diese Szene, durch jene Gestalt des Dramas, während ich die Szene genieße. Aber der Genuß besteht dennoch nicht in solchen Zustandsgefühlen; das geht schon deutlich daraus hervor, daß ich diese Rührung wiederum genießen kann. Freilich darf solcher Genuß an den eigenen Zustandsgefühlen nicht als das typische Genießen, in dem Zustandsgefühle vorhanden sind, angesehen werden. Der Genuß an der Rührung ist nicht der gewöhnliche ästhetische Genuß – es ist schon ein Genießen eigner Erlebnisse, das ans Sentimentale streift – wie wir es später zu besprechen haben werden. Der natürliche Mensch aus dem Volke, der etwa von einer Szene gerührt wird, in der die Mutter ihre verloren geglaubte Tochter als Prinzessin wiederfindet, wird nicht seine Rührung genießen, sondern die Szene – er wird im Genuß durch die Szene gerührt werden. So sind sicherlich die Zustandsgefühle nicht Bestandteile des Genießens, wohl aber Teile des gesamten Genußerlebens – was darauf hinweist, daß sie doch irgendeine Beziehung zum eigentlichen Genießen haben. Denn nicht alle Gefühle, die während des Genießens im Bewußtsein vorhanden sind, wird man als Teile des Genußerlebens im weiteren Sinn ansehen können.

Digitized by Google

In der Tat stehen die Zustandsgefühle mit der Ichaffiziertheit in engem Zusammenhang. Von der Ichaffiziertheit des Genießens, die im eigentlichen Genuß eingeschlossen bleibt, breiten sie sich über das ganze Icherleben aus, erhöhen das Volumen solchen Icherlebens, hüllen das Ich in eine Wolke zuständlicher Erlebnisse und verstärken so noch den Schwerpunkt des Genußlebens auf der Ichseite. Zugleich auch sind vor allem diese Zustandsgefühle die luftdurchtränkten Erlebnisse, und noch deutlicher hebt sich die Lust bei ihnen heraus aus dem eigentlichen Akt des Genießens als beim schlichten Genießen. So werden begreiflicherweise diejenigen, die die Ichaffiziertheit und Passivität des Genusses verwerfen, vor allem diese Steigerung der Icherregtheit verwerfen müssen, wie sie in den von Zustandsgefühlen durchsetzten Genüssen sich finden — und um so mehr, je mehr sich das Lustelement in ihnen steigert. Wenn die Zustandsgefühle vom bloßen Gepackt- oder Gerührtsein zum Berauschtsein sich steigern, zur Seligkeit inneren Rausches, der alle Teile des Ich ergreift, dann ist aller Schwerpunkt auf die Icherregtheit gelegt, mag auch solcher Rausch mit selbstvergessenem Anschauen der Gegenstandswelt, mit vollkommener Richtung auf die Gegenstandswelt zusammengehen können.

Und hier nun setzt der Unterschied von dionysischem und apollinischem Genießen ein, den Nietzsche nur auf das Kunstschaffen angewandt hatte, den Spitzer[1] mit Recht auf das Kunstgenießen übertrug, der freilich auch für manche außerästhetische Genüsse zutrifft. Doch wird man von apollinischem Genuß im echten Sinne nur dort reden dürfen, wo man dem Gegenstand des Genusses betrachtend in reiner Anschauung gegenübersteht. Das Fehlen oder Vorhandensein ausgesprochener Zustandsgefühle ist wesentlich für den Gegensatz des apollinischen und des dionysischen Genusses. Wer rein im Erfassen der Formen und Werte des Satzes einer Symphonie schauend aufgeht, genießt apollinisch — aber zum Dionysischen gehört doch noch mehr, als daß starke Zustandsgefühle sich einstellen. Die Rührung, die einen Genuß begleitet, macht ihn nicht notwendig zu einem dionysischen Genuß. Vielmehr ist erst der Genuß im Rausch der typisch dionysische Genuß — es gehört dazu, daß die Zustandsgefühle nicht nur Zustände des Ich sind, sondern das Ich mit in sich hineinziehen, es mit sich reißen, daß sie nicht nur Erregtheitsformen, sondern auch Bewegtheitsformen des Ich sind. Daß das Ich nicht nur in einen bestimmten Zustand versetzt, sondern daß es auch »gepackt« wird.

1) H. Spitzer, Apollinische und dionysische Kunst, Zeitschr. für Ästhetik I. Band, 1906, widmet diesem Gegensatz eine ausführliche Untersuchung.

Digitized by Google

8.

Mit diesem Problem des Einbezogenseins der Zustandsgefühle in den Genuß hängt – wenigstens zum Teil – die Frage nach der Intensität des Genusses zusammen. In einem Sinne pflegt man die von Zustandsgefühlen begleiteten Genüsse als intensiver anzusehen, als die Genüsse, die von ihnen frei sind, das innere Gepacktsein als ein intensiveres Genießen als das ruhige Beschauen der Dinge. Aber der Begriff der Intensität des Genusses hat mannigfache Bedeutungen, von denen die eben erwähnte nur eine einzige ist.

Im Anschluß an die Behauptung Bergsons im 1. Kapitel seiner données immédiates de la conscience, daß man im Psychischen nicht von Intensität im echten Sinne reden dürfe, ist in letzter Zeit das Problem der psychischen Intensität viel diskutiert worden. Für Bergson bedeutet Intensität stets Quantität, und da von einem Enthaltensein des schwächeren Genusses in einem stärkeren nicht geredet werden darf, da der stärkere Genuß nicht aus vielen schwächeren besteht, wie die größere Strecke aus lauter kleineren, so lehnt Bergson es ab, von einer unmittelbar erlebten Stärke des Genusses zu reden. Daß man dennoch von stärkerem und schwächerem Genuß reden darf, muß nach ihm von einer Übertragung herrühren: Je nach der größeren oder geringeren Zahl der übrigen im Bewußtsein befindlichen Elemente, die durch den Genuß eigenartig gefärbt werden, je nach der Ausdehnung, die das Erlebnis über den gesamten Bereich des Bewußtseins hin gewinnt, nennt man das Erlebnis stärker oder schwächer. Die allgemeine These Bergsons kann hier nicht diskutiert werden – wir beschränken uns auf die Analyse des in Frage stehenden Falles, des Genusses.

Es muß Bergson gewiß zugegeben werden, daß unter Intensität des Genusses mancherlei zusammengefaßt wird, das mit strenger Intensität, wie wir sie vom Physischen her kennen, nichts zu tun hat.

Einmal wird unter Intensität des Genusses der Grad des innerlichen Dabeiseins verstanden. Das stärkere innerliche Dabeisein beim Genuß ist ein stärkeres Inanspruchgenommensein im Genuß, ein intensiveres Erleben des Genusses. So genießen manche Menschen Musik intensiver als Malerei – und das gilt auch dann noch, wenn der musikalische Genuß selbst gar nicht bedeutend ist, und der Genuß an der Malerei recht hoch. Es ist hier also gar nicht die wirkliche Intensität des Genusses im konkreten Falle gemeint, sondern nur das innerliche Beanspruchtsein durch Musik und Malerei.

Von diesem innerlichen Dabeisein ist die echte Intensität zu scheiden, die ich trotz Bergsons Einwänden am Genuß vorzufinden

Digitized by Google

glaube. Sie ist nicht identisch mit dem Vorhandensein von Zustandsgefühlen, obwohl im allgemeinen mit der Menge der Zustandsgefühle auch die Intensität des Genusses wächst. Aber wenn ich ein intensives Schwarz oder ein leuchtendes Blau mit einem relativ indifferenten Weiß vergleiche, so ist für mich der Genuß an den beiden ersteren Farben intensiver, obwohl von Zustandsgefühlen wenig oder nichts zu entdecken ist, wenn ich sie genieße.

Dagegen pflegt jene Intensität des Genusses zum Teil von den Zustandsgefühlen abzuhängen, die ihrem Charakter nach als »Ausgebreitetheit« zu bezeichnen ist. In einem gewissen Sinne ist, wie schon angedeutet, der Genuß an einer rührenden Szene intensiver als der an der genußreichsten Farbenzusammenstellung. Hier trifft Bergsons Anschauung vollkommen zu. Im ersteren Falle breiten sich die Zustandsgefühle über mein Bewußtsein nach allen Richtungen hin aus, rauschen in einem breiten Strome daher — bei der Farbenzusammenstellung setzt der Genuß nur einige wenige Elemente in Bewegung.

Und endlich pflegt man auch mit Intensität des Genusses Erlebnisweisen zu bezeichnen, denen man richtiger den Namen der »Genußtiefe« gäbe. Freilich ist der Begriff der Genußtiefe selbst nicht weniger vieldeutig als der der Genußintensität — die bisherige Betrachtung der Eigenschaften des Genusses gibt uns die Möglichkeit, die verschiedenen Tatbestände herauszuanalysieren, die man unter dem Begriff der Genußtiefe[1] zusammenfaßt:

Zunächst werden wir vom Standpunkt der Ichzentriertheit aus allem Genuß, auch dem oberflächlichsten, eine gewisse Tiefe zusprechen müssen im Vergleich etwa zu einem Wunsch, der sich mir von außen aufdrängt. Tiefe bedeutet hier soviel wie Ichnähe, und da jeder Genuß solche Ichnähe hat, so ist *in diesem Sinn* jeder Genuß tief. Daß es jedoch innerhalb dieser allgemeinen Ichnähe, die jedem Genuß zukommt, noch Unterschiede der Ichnähe und Ichferne gibt, haben wir schon gesehen — daß also in diesem Sinne der Genuß bald tiefer, bald weniger tief sein kann, bald tiefer, bald weniger tief in das Ich eindringt. Aristipp weist, so sahen wir, in seiner Maxime dem Genuß eine oberflächliche Stellung zu; wer dagegen ganz im Genuß aufgeht, bei dem wird der Genuß eine tiefere Schicht des Ich ergreifen — nicht bloß oberflächlich aufgeklebt

1) Wenn Meumann, Ästhetik der Gegenwart, 2. Aufl., S. 51, gegen Lipps sagt: »Unter Tiefe eines Gefühles können wir uns nichts anderes denken als seine Intensität«, so hoffe ich, daß die folgenden Ausführungen zeigen werden, daß man sich mancherlei Anderes darunter denken kann.

Digitized by Google

sein. Solches Tiefgehen oder Nichttiefgehen des Genusses hängt jedoch nicht nur mit dem »Darüberstehen« und dem »Darinstehen«, der Stellungnahme des Ich zusammen, sondern richtet sich auch danach, wie weit man den Genuß an das Ich herankommen läßt, wie tief er angreifen darf.

Besonders der sexuelle Genuß zeigt unzählige Abwandlungen dieser Grade der Fernheit vom Ich. Man findet immer wieder Männer, die betonen, daß die schmutzigsten sexuellen Genüsse, denen sie sich hingeben, sie innerlich nichts angingen, sie nicht berührten; und die Erfahrung zeigt in der Tat auch zuweilen, daß an manchen dieser Männer alle Exzesse des Genießens innerlich abgeglitten sind; daß sie trotz allem sich eine Reinheit des Empfindens, auch des sexuellen Empfindens bewahrt haben, die nicht möglich wäre, wenn sie nicht wirklich den Genuß in Ichferne gehalten hätten. Andererseits scheint Frauen im allgemeinen dieses innere Sich-den-Genuß-fernhalten vom Ichkern viel schwerer zu gelingen.

Freilich spielt in das eben besprochene Beispiel noch ein neues Moment hinein, das nicht die Genußtiefe selbst, sondern die Wirkung des Genießens angeht: Dadurch, daß der Genuß ferngehalten wird vom eigentlichen, inneren Ich, ist es möglich, auch seine Wirkung einzudämmen: Ein Genuß mag noch so intensiv sein, ich mag von ihm aufs äußerste momentan gepackt werden — und sein weiterwirkender Einfluß kann dennoch gleich Null sein. Denn, wie wir sahen, ist das Genußerleben vermöge seiner Motivlosigkeit etwas, das sich isoliert vom übrigen Leben abspielt, und so kann der Genuß weit eher trotz aller Intensität ein wirkungsloses Einzelerlebnis bleiben als die Liebe oder der Haß. Die Hauptwirksamkeit geht daher nicht über die Verwebung des Genußobjekts mit andern Erlebnissen, sondern auf dem Wege über die Tiefen des Ich, die der Genuß in Bewegung setzt; und wenn der Genuß von diesen Ichtiefen abgeschlossen wird, so ist ihm auch die Möglichkeit des Wirkens genommen.

Wir fanden bisher: Aller Genuß ist tief, insofern aller Genuß ichzentriert ist — er kann tiefer oder oberflächlicher sein, je nachdem ich ihn innerlich von mir fernhalte oder ihn an der Tiefe meines Ich angreifen lasse.

Mit diesem Sinn der Genußtiefe darf ein anderer nicht verwechselt werden. Wir erörterten soeben das Problem, wie nah der Genuß an das Ich *herankommt*, wie tief ich den Genuß in mich *eindringen* lasse. Eine ganz andere Frage ist es, aus welchen Tiefen des Ich der Genuß *herkommt*.

Digitized by Google

So gibt es Erlebnisse, die vom letzten Grunde meines Seins herrühren, vom innersten Kern dessen, was mich angeht, oder die von der innersten Schicht meines Ich herzukommen scheinen. Ein Wunsch, der in diesem Sinne tief ist, der Wunsch nach Freiheit z. B. bei manchen, der Wunsch nach Liebe bei andern, erfüllt den Menschen nicht nur ganz – ja, vielleicht tut er es im Augenblick nicht einmal –, aber er ist ein letztes Unaufhebbares, vom Innersten herkommend. Dagegen erfüllt mich der Wunsch, vor einem bestimmten Menschen endlich Ruhe zu haben, tagelang vollständig, aber er geht nicht tief, er kommt nicht aus der Tiefe. Wenn der Mensch abgereist ist, ist alles rasch wieder vergessen. Der Wunsch des Ehrgeizigen dagegen, der Wunsch desjenigen, der sich nach etwas verzehrt, geht tief hinab, auch wenn er momentan in der Erfüllung des Bewußtseins zurücktritt.

In diesem Sinne kann auch der Genuß bald tief, bald oberflächlich sein. Als Ideal gedacht wird natürlich der ästhetische Genuß tiefgreifend sein müssen, aber die Erfahrung zeigt, daß für sehr viele Menschen der ästhetische Genuß nicht sehr tief geht, daß bei ihnen der Spielgenuß, der Sportgenuß viel tiefere Sphären des Seins angreift – wenn er vielleicht auch niemals so tief gehen wird, wie dem Empfänglichen der ästhetisch tiefe Genuß. Wer in der Jugend von den klassischen Dramen wirklich gepackt worden ist, so daß tagelang die Welt anders auszusehen schien, der wird sicherlich solchen Genuß niemals außerhalb des Ästhetischen finden können, etwa beim Sportgenuß oder beim Genuß an Essen und Trinken. Aber das besagt nicht, daß derjenige keinen ästhetischen Genuß habe, dem der Genuß nicht aus dieser Tiefe herdrängt. Ob der Genuß an der Oberfläche bleibt oder aus der Tiefe dringt, ändert nicht den Charakter des betreffenden Genusses als *ästhetischen*.

Noch in einem anderen Sinne reden wir von der Tiefe von Erlebnissen. Wir nennen z. B. eine Leidenschaft tief, wenn sie den Menschen ganz ausfüllt, sich ausbreitet über sein ganzes Ich, keinen Platz mehr für Anderes läßt. Weder das Wünschen noch das Wollen ist *seiner Natur nach* tief in diesem Sinne – wenn ich meinen Arm bewegen will, so kann noch vielerlei Anderes in meinem Bewußtsein vorhanden sein, Gedanken, die gar nichts mit dieser Bewegung zu tun haben – oder auch Gegenstrebungen und Gegenwollungen, die mir es verbieten, meinen Arm zu bewegen. Es *kann* natürlich auch sein, daß ein einziger Wunsch, ein einziger Wille mein Bewußtsein momentan oder eine gewisse Zeitlang anfüllt – das Bedürfnis nach Ruhe kann für den Überanstrengten jedes andere

Digitized by Google

Erlebnis verdrängen, aber es liegt dennoch nicht im Wesen des Wollens, sicherfüllend zu sein.

Es darf nun keineswegs behauptet werden, daß der Genuß stets in diesem Sinne tief sei. Es kommt oft genug vor, daß Menschen »mit schlechtem Gewissen« genießen, daß sich in ihren Genuß der Gedanke an das Unrechtmäßige des Genießens oder an eine durch den Genuß vernachlässigte Pflicht eindrängt. Wenn Faust im Genuß vor Begierde verschmachtet, so ist sicherlich nicht sein ganzes Bewußtsein von Genuß erfüllt. Aber dennoch besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den Fällen, in denen neben dem Wollen entgegengesetzte Strebungen einhergehen, und jenen Fällen des Genießens mit schlechtem Gewissen. In letzterem Falle besteht eine Art Ichspaltung in ein genießendes Ich und in ein reflektierendes, das das schlechte Gewissen hat. Das eine Ich ist vollkommen vom Genuß erfüllt, das andere mißbilligt den Genuß. Darin liegt gerade die hohe Spannung, das Peinvolle solcher Erlebnisse. Überall da, wo sich dagegen Erlebnisse einstellen, die dem Genießen fremd sind, ohne daß es zur Ichteilung kommt, stehen diese Erlebnisse nicht einfach n e b e n dem Genießen, sondern verschmelzen mit ihm, färben die Erlebnisse des Genusses. Wenn sich in den ästhetischen Genuß Unlustmomente einmischen, so erhält der Genuß andersartigen Charakter; er wird vielleicht herber, wird zwiespältiger, uneinheitlicher, aber die Unlust geht nicht neben dem Genuß her. Im genußvollen Schmerz, in der genußreichen Pein verschmelzen diese Gefühle mit dem Genuß. Und das genußreiche Entsetzen, das schon ans Pathologische zu grenzen pflegt, mag es nun Genuß am Entsetzen oder Entsetzen im Genuß sein, ist jedenfalls nicht einfach Genuß plus Entsetzen.

So hebt sich nach dieser Hinsicht der Genuß deutlich vom Wollen ab. Das Wollen läßt im Ich noch Platz für alles Mögliche, und erst bei besonderer Stärke beansprucht es, das Ich ganz auszufüllen. Der Genuß erfüllt seiner Natur nach das Ich vollkommen, nimmt es ganz für sich in Anspruch – er muß sich freilich oft genug mit einem Teil-Ich begnügen, das sich vom gesamten einheitlichen Ich abspaltet. Aber dieses Teil-Ich wird vom Genusse beherrscht – unbeschadet jener Möglichkeiten, von denen wir früher sprachen, daß ich zu diesem Genusse selbst noch alle möglichen Stellungen einnehmen kann, freundliche oder feindliche, nachgebende oder fernhaltende.

Aus diesem Moment wie aus einigem früher Erwähnten ergibt sich nun auch, wieso es kommt, daß wir im Genusse Vergessenheit suchen können. Zunächst trennt die Motivlosigkeit des Genusses ihn vom übrigen Leben ab, hebt seinen Gegenstand und ihn selbst heraus

Digitized by Google

aus dem gewöhnlichen Leben. Aber wenn nicht im Genusse selbst die Tendenz läge, das Ich auszufüllen, wenn neben dem Genuß alle möglichen Gedanken und Erlebnisse einhergehen könnten, so wäre es trotzdem mit seiner Fähigkeit, Vergessen zu bringen, schlecht bestellt. Wenn es aber gelingt, sich innerlich ganz dem Genusse zuzuwenden, die Ichteilung zu verhindern, dann läßt das Genießen keinen Platz für anderes – die Betäubung ist erreicht –, und jede Art von Genuß kann hier als Mittel dienen. Zwischen dem, der im Weine Vergessenheit sucht, und dem, welcher in ästhetischen Genüssen das Enthobensein von den Mühen und Leiden des Alltags finden will, ist – wir streiften es schon – kein prinzipieller, nur ein gradueller Unterschied (zugunsten des Weines freilich). Es ist eine Verkennung des Tatbestandes, wenn unsere Ästhetiker-Ethiker das eine verwerfen und das andere preisen. Sie mögen recht haben, wenn sie den ästhetischen Genuß höher stellen als den Genuß am Weine. Aber wenn man Befreiung vom Alltage sucht, so wird weder der ästhetische Genuß noch der Weingenuß wegen der in ihnen liegenden Qualitäten gesucht, sondern wegen ihrer Wirkung. Und da muß betont werden: So wenig der Zweck die Mittel heiligt, heiligen die Mittel den Zweck. Wenn Vergessenheit und Erholung im Genußsuchen etwas ästhetisch und ethisch Indifferentes ist, so wird es nicht dadurch ästhetisch wertvoll, daß man den ästhetischen Genuß – und nicht ethisch verwerflich, daß man den Weingenuß dazu benutzt; ja, es läßt sich verteidigen, daß man lieber das Unedle als das Edle als Mittel benutzen soll; denn das Edle eignet sich nur zum Selbstzweck.

Wir haben von einer Reihe von Bedeutungen der Tiefe gesprochen, die die Beziehung des Ich zum Genuß angehen. Nur die noch zu besprechende Bedeutung der Tiefe geht den Genuß selbst an, und nicht seine Beziehung zum Ich oder zum Zusammenhang des Lebens. Auch der Genuß selbst wird zuweilen mit dem Charakteristikum des »Tiefen« erlebt. Man wird hier »tief« als verwandt mit schwerwiegend, bedeutsam, ernst auffassen können im Gegensatz zu leichten, bedeutungslosen Erlebnissen. In diesem Sinn ist in jedem Falle der Genuß an einer Beethovenschen Symphonie, an einem klassischen Werke der Dichtkunst oder der Malerei »tief« im Vergleiche mit dem Genuß an Speise und Trank oder am Spiel. Hier wird die Qualität des Genusses selbst als leicht und oberflächlich oder als ernst und tief angegeben – das Volumen des Genusses, seine Struktur ist es, eine Färbung, die ihn durchsetzt, was hier mit tief und ernst und oberflächlich bezeichnet wird. Bei einer späteren Gelegenheit muß auf diese Qualitäten des Genusses zurückgekommen werden, und

Digitized by Google

sie werden uns dann unter einem neuen Gesichtspunkt erscheinen. Deshalb brauchen wir in diesem Zusammenhange nur auf sie hinzuweisen.

Als »Tiefe des Genusses« ergaben sich so der Bedeutung nach fünf verschiedene Momente (die in der Übersicht anders geordnet sind als bei den vorangegangenen Überlegungen):

1. Tief sind Erlebnisse, die im Ich verankert sind — jeder Genuß ist tief wegen seiner Ichzentriertheit.
2. Tief sind Erlebnisse, die von den tiefsten Schichten des Ich ausgehen (je nach der Stellung des Genießenden zu ihnen, sind Genüsse tief oder oberflächlich).
3. Tief sind Erlebnisse, wenn sie das tiefe Ich ergreifen, an die Tiefen des Ich angreifen (es gibt tiefe und oberflächliche Genüsse).
4. Tief sind Erlebnisse, die das Ich erfüllen, die sich über das ganze Bewußtsein ausbreiten (jeder Genuß ist tief, aber in verschiedenem Maße — Ichteilung).
5. Tief sind Erlebnisse, die ein bestimmtes Gewicht haben, die die Qualität der Tiefe zeigen — es gibt tiefe und oberflächliche Genüsse.

9.

Es waren eine Reihe von Eigentümlichkeiten, von denen sich herausstellte, daß sie für das Wesen des Genußphänomens charakteristisch sind:

1. Der Genuß ist motivlos.
2. Das Genußobjekt hat »Fülle«.
3. Aller Genuß hat »Ichbeteiligung«.
4. Der Genuß ist ein Aufnahmeerlebnis.
5. Der Genuß enthält keine Stellungnahme zum Objekt, sondern Hingabe an das Objekt.
6. Der Genuß ist ichzentriert.
7. Der Genuß ist (der Tendenz nach) das Ich erfüllend.
8. Der Genuß ist eine Ichaffiziertheit.
9. Der Genuß zeigt bestimmte Färbungen und Qualitäten, wie ernst, leicht, tief, die ihn näher bestimmen.

Ob mit diesen neun Momenten — wir werden späterhin noch Ergänzungen aufnehmen müssen — alle wesentlichen allgemeinen Eigenschaften des Genusses angegeben sind, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls aber darf eine Genußlehre nicht an ihnen vorübergehen —; und jede kausale wie biologische Erklärung des Genusses muß sich

Digitized by Google

über sie Rechenschaft geben. So müßte z. B. die Ichzentriertheit des Genusses auch biologisch erklärt werden. Es müßte die Frage gestellt werden: »Unter welchen kausalen Bedingungen pflegt ein Erlebnis ichzentriert zu sein, und welcher biologische Tatbestand verrät sich in der Ichzentriertheit?« Es müßte das Moment der Aufnahme nach der biologischen Seite hin untersucht werden — es müßte weiterhin gefragt werden, wie sich die allgemeinen Bedingungen der Lust im Genuß realisieren. Die phänomenologische Analyse hat so die Grundlage zu bilden für die kausale Psychologie und die Biologie des Genusses — die einfache oberflächliche Annahme, daß jeder schon wisse, was Genuß sei, und daß man mit der Kausalerklärung beginnen dürfe, kann nur zu Irrtümern Anlaß geben. —

Die Momente, die wir im Genuß aufzeigen konnten, lassen seine eigentümliche Stellung im Seelenleben verstehen. Seine Eigenschaften sind in mancher Hinsicht einfacher als die der anderen Lusterlebnisse. Er ist nicht notwendig Sachverhaltsgefühl wie die Freude, das einfache eigene Erlebnis genügt als Grundlage. Es steckt keine Stellungnahme zum Objekt im Genießen — die einfache Hingabe an das Objekt genügt; es ist somit ein vollkommen unintellektuelles Gefühl. Das einzige, das dem Genuß eine gewisse Kompliziertheit gibt, ist das Moment der Ichbeteiligung. So werden wir sicherlich auf den allerunterſten Stufen seelischer Entwicklung, die wohl nur sinnliche Lust und Unlust kennen, noch nicht von Genuß reden dürfen. Aber sowie ein Icherleben auftaucht — und wie ich glaube, wird das schon relativ früh in der Entwicklung sein —, kann auch Genuß vorhanden sein, denn er verlangt ja nichts weiter als eine lustvolle Hingabe an den Gegenstand, keine Stellungnahme, keine Motive. Und so gehört er wohl schon früheren Entwicklungsstadien an als die stellungnehmenden Erlebnisse, wie das Wollen (das nicht mit dem Trieb oder dem Streben zu verwechseln ist), oder gar das Gefallen, und einem früheren Stadium auch als die Sachverhaltsgefühle, wie Freude über etwas.

Wenn wir auch so wohl sicher annehmen dürfen, daß zum mindesten der Mensch genießen kann, sobald er Bewußtsein hat — der Genuß also ein relativ primitives Erleben darstellt —, so trägt er andererseits auch Momente in sich, die ihn befähigen, zu den differenziertesten und kompliziertesten Erlebnissen sich zu entwickeln — wie im ästhetischen Genuß. Sein Verankertsein im Ich läßt ihn bis zu Tiefen des Ichs vordringen, die vielen anderen Erlebnissen unzugänglich sind — die Tatsache der Ichaffiziertheit läßt die Variation und Vertiefung des Genusses nach allen möglichen Richtungen zu —, das

Digitized by Google

Fehlen beſtimmter vorgezeichneter Formen, wie ſie in der Stellungnahme mit »ja« und »nein« liegen, ermöglicht eine innere Vielgeſtaltigkeit, die ihn heraushebt über die Erlebniſſe der Stellungnahme, die ſtets an den Gegenſatz des Poſitiven und Negativen gebunden ſind. Und gerade jenes Herausgenommenſein aus dem realen Leben legt den Nachdruck nicht auf die Kompliziertheit der Motive des Genußerlebens, ſondern auf die Art erlebender Aufnahme, auf die Art der Ichberegtheit. Das alles bildet die Grundlage, auf der die Genußeinheit ſich über das ganze Gebiet des Seelenlebens erſtreckt, von dem primitiv genießenden Aufnehmen von Geſchmacksempfindungen bis zu den kompliziertesten Feinheiten des äſthetiſchen Genuſſes.

Der äſthetiſche Genuß.

Die pſychologiſche Forſchung hat meiſt das allgemeine Genußphänomen zugunſten des ſpeziellen Phänomens des äſthetiſchen Genuſſes vernachläſſigt – nur der Spielgenuß pflegt noch in die Unterſuchungen der Pſychologen mit einbezogen zu werden. So kommt es, daß man zuweilen Momente als weſentlich für den äſthetiſchen Genuß anſieht, die für jedes Erlebnis des Genuſſes gelten (wie z. B. die Motivloſigkeit). Es ſchien mir beſonders wichtig, die allgemeinen Charaktere alles Genießens herauszuſtellen, denn es wird ſich auf dieſe Weiſe weit deutlicher zeigen können, welches die ſpezifiſchen Eigenheiten gerade des äſthetiſchen Genuſſes ſind im Gegenſatz zu anderen Genüſſen. Es war kein Vorteil der bisherigen Forſchung, daß die wertende Einſtellung gegenüber den Genüſſen, die den äſthetiſchen Genuß als etwas Edles den anderen Genüſſen gegenüberſtellte, die Gemeinſamkeiten alles Genußlebens überſehen ließ. Aber man ſollte ſich doch fragen, wo die rein pſychologiſchen Unterſchiede und wo die Gemeinſamkeiten liegen; ob es z. B. auch phänomenologiſch begründbar iſt, daß man die äſthetiſche Genußfähigkeit des Volkes mit allen Mitteln zu wecken ſucht und dabei dennoch über die wachſende Genußſucht des Volkes klagt – ob denn wirklich der äſthetiſche Genuß von anderen Genüſſen pſychologiſch ſo unabhängig iſt, daß man die äſthetiſche Genußfähigkeit ſteigern kann, ohne die allgemeine Richtung auf das Genießen zu verſtärken.

Jetzt, wo wir eine Reihe allgemeiner Genußmomente kennen gelernt haben, fragen wir: Was unterſcheidet den äſthetiſchen Genuß von anderen Arten des Genießens? Liegt der Unterſchied vielleicht nur am Gegenſtand? Iſt ein prinzipieller Erlebnisunterſchied vorhanden zwiſchen dem, der einen Pſalm äſthetiſch genießt und

Digitized by Google

demjenigen, der religiöse Genüsse in ihm sucht? Oder ist es vielleicht so, daß der eine Genuß hat an den ästhetischen Momenten, an Form und Sprache, an Wucht des Ausdruckes und Fülle des Erlebens, während der andere nur den religiösen Inhalt genießt — so daß das eigentliche Genießen keine Unterschiede des Erlebens selbst aufweist?

1.

Ein Ausdruck, der von den verschiedensten Autoren auf das ästhetische Genießen angewendet zu werden pflegt, muß zunächst auf seine Berechtigung geprüft werden: Man redet von ästhetischer Kontemplation (Kant, Külpe, Edith Landmann) oder auch von ästhetischer Betrachtung (Lipps). Diese Ausdrücke sind freilich zunächst für den Bereich des ästhetischen Gefallens und des ästhetischen Wertens geprägt worden, nicht so sehr für den ästhetischen Genuß; doch finden sie oft genug auch auf das Gebiete des ästhetischen Genießens Anwendung. Freilich wird bei den genannten Autoren unter Kontemplation nicht in erster Linie ein besonderes deskriptives Moment des ästhetischen Verhaltens verstanden, sondern der Ausdruck Kontemplation dient zur Bezeichnung des gesamten ästhetischen Verhaltens, so daß Edith Landmann sogar kausalpsychologische Momente hineinnimmt in die Kontemplation. Aber es ist sicherlich kein Zufall, daß sich so vielen Forschern gerade der Ausdruck Kontemplation darbot zur Bezeichnung.

Daß wir in unseren Betrachtungen vom ästhetischen Genuß und nicht vom ästhetischen Gegenstand ausgehen, ist bedeutungsvoll für unsere Untersuchung. Denn, was man gemeinhin unter dem ästhetischen Gegenstand versteht, ist enger als der Umkreis der Gegenstände, die ästhetisch genossen werden können. Der ästhetische Gegenstand ist für die Ästhetik meist der schöne Gegenstand, der Gegenstand, in dem sich ästhetische Werte verkörpern. Aber es gibt genug Gegenstände, die, wie unsere Untersuchung zeigen wird, ästhetisch genossen werden können, denen gegenüber die Erlebnisse des ästhetischen Genusses sich einstellen, ohne daß die Gegenstände des Genusses als schön oder auch nur als ästhetisch wertvoll bezeichnet werden dürfen. Ich bin imstande, meine Stimmungen ästhetisch zu genießen, Stimmungen der Trauer oder der Sehnsucht — sind diese Stimmungen deswegen etwa »schön« — sind sie deswegen ästhetisch wertvoll? Ich kann Situationen ästhetisch genießen, ich kann den Geschmack von Speisen kosten und somit ästhetisch genießen, ohne daß diese Situationen oder diese Speisen ästhetische Werte in sich zu verkörpern brauchten. Gewiß ist das Erlebnis des ästhetischen Genusses selbst

Digitized by Google

ein spezifisch anderes, ob es von ästhetischen Werten herrührt oder nur von Gegenständen, die sich auch ästhetisch genießen lassen, aber dieser Unterschied liegt innerhalb der Sphäre des ästhetischen Genusses selbst. Es wäre eine vollkommen unnatürliche Einengung des Sprachgebrauches, wenn man nur denjenigen ästhetischen Genuß als ästhetischen gelten lassen wollte, der vom Schönen und von ästhetischen Werten herrührt, und der phänomenologische Tatbestand böte für solche Einengung keinen Anhalt.

In dieser Tatsache, daß ästhetischer Genuß und Genuß am Schönen keine identischen Begriffe sind, zeigt sich wiederum, wie wenig angängig es ist, die Ästhetik auf den ästhetischen Genuß gründen zu wollen. Da sich dies Erlebnis auch Gegenständen gegenüber findet, die nicht als »schön« bezeichnet werden, so würde man ratlos sein, welche Arten des ästhetischen Genusses denn nun eigentlich die Ästhetik berücksichtigen solle, um zum »schönen Gegenstande« vom Genuß aus zu gelangen.

Wir hier nehmen den Begriff des ästhetischen Genusses im weiteren Sinne — wir beziehen alles mit ein, was ästhetisch genossen wird —, ob es nun »schön« ist oder nicht, ob sich ästhetische Werte in ihm verkörpern oder nicht. —

In der Kontemplation nun liegen deskriptiv eine Reihe von Momenten, die nach verschiedenen Richtungen hin von Bedeutung sind. Der Ausgangspunkt des Kontemplationsbegriffes ist wohl der, daß Kontemplation eine bestimmte Einstellung, daß sie »Betrachtung« ist. Das Betrachten ist eine eigentümliche Stellung des Ich zu den Gegenständen. Es hat nichts Aktives in sich, wie etwa das Achten auf den Gegenstand; es liegt keinerlei Tätigkeit im Betrachten — das ist wesentlich. Weiterhin ist alles Betrachten ein Fernhalten von sich, vom Ich: Wer ein Bild betrachtet oder einen Menschen, der stellt sie sich gegenüber, hält sie von sich fern — verliert sich nicht in ihnen und an sie. Zugleich aber analysiert der Betrachtende auch nicht und zergliedert nicht. Nicht mit Unrecht versteht man unter Betrachtungen über etwas — über das Leben, über die Menschen, über das Schicksal — Überlegungen, die die Dinge von allen Seiten beschauen, und die das aufzeichnen, was sie dabei bemerken, aber keineswegs versuchen, das innere Wesen des Betrachteten zu erfassen.

Das Betrachten hebt die Sprache als charakteristisch für das ästhetische Verhalten besonders im Bereiche des Sichtbaren heraus — sie kennt nicht das Betrachten von Tönen. Wir reden davon, daß wir ein Bild betrachten, nicht aber eine Melodie. Dennoch ist

Digitized by Google

der Erlebenstatbestand prinzipiell in beiden Fällen derselbe, und so werden wir von ästhetischer Betrachtung auch gegenüber Tönen reden dürfen. Andererseits hat auch der Sprachgebrauch seine Berechtigung; denn, wie wir noch sehen werden, ist vor allem bei sichtbaren Dingen die Betrachtung die Einstellung, die die Gegenstände selbst nahelegen.

Die Fernstellung von Ich und Gegenstand ist also zunächst ein wesentliches Merkmal der Betrachtung. Wo solche Fernstellung nicht vorhanden ist, liegt keine Betrachtung vor. Sie findet sich beim Anhören von Melodien z. B., auch beim leichten Hingleiten mit dem Finger über eine polierte Fläche, ferner wenn ich erlesene Weine koste – nicht aber, wenn ich durstig ein Glas Wasser hinunterstürze. Die Betrachtung verlangt, daß der Gegenstand volle Gegenüberstellung zu mir hat, daß ein eigner Akt der Gegenüberhaltung vorhanden sei – daß nicht der Gegenstand selbst in mich eingehe.

Das Betrachten kann sich deshalb leicht mit dem Genießen verbinden, weil Genießen und Betrachten mancherlei Gemeinsames haben: Auch im Betrachten steckt das Moment der Aufnahme, das Sichoffenhalten für das, was vom Gegenstand herkommt – mag auch das Betrachten selbst vielleicht mit intensivster aktivster Aufmerksamkeit auf den Gegenstand vor sich gehen. Aber im Betrachten selbst steckt diese Aktivität nicht, und ebensowenig irgendeine Art von Stellungnahme. Wenn ich also den Gegenstand betrachte, so wird es sehr wohl möglich sein, ihn gleichzeitig zu genießen.

Aller ästhetische Genuß nun ist Betrachtungsgenuß: Ob wir ästhetisch ein Gemälde, eine Landschaft, die Gestalt eines Menschen, ein Gedicht oder eine Symphonie genießen, stets ist eine Fernstellung von Ich und Gegenstand vorhanden. Freilich darf dieser Satz nicht umgekehrt werden: Wie wir sehen werden, braucht nicht jeder Betrachtungsgenuß ästhetisch zu sein.

Wenn man von der »Anschaulichkeit des Ästhetischen« redet, so ist nicht einzig damit eine Daseinsweise des Gegenstandes gemeint – nämlich, daß er anschaulich gegeben ist, daß der Gegenstand Fülle hat – sondern zugleich auch, daß ich den Gegenstand anschaue, daß ich ihn betrachte, daß ich mir ihn gegenüberhalte.

Wenn auch der ästhetische Genuß Betrachtungsgenuß ist, so sind doch nicht alle Arten des Genusses Betrachtungsgenüsse; so vor allem diejenigen nicht, die nicht Genuß an einem Objekt, sondern Genuß an der eigenen Tätigkeit sind. So ist der Genuß körperlicher Bewegung bei Laufen, Springen, Ringen, Turnen, aller Sportgenuß Genuß an der eigenen Tätigkeit und schließt daher solches Betrachten,

Digitized by Google

solches Anschauen des Genußobjektes, meiner Tätigkeit in diesem Falle aus. Wenn man nach langem Stillsitzen sich reckt und dehnt, so genießt man dieses Sichrecken und Sichdehnen: Bestimmte Körperempfindungen sind es, die hier den Genuß vermitteln, aber man schaut diese Körperempfindungen nicht an, betrachtet sie nicht, sondern sie gehen in das allgemeine Tätigkeitserlebnis ein. Das strenge Gegenüber von Ich und Gegenstand, wie es im Ästhetischen vorhanden ist, verliert seinen Sinn. Es ließe sich richtiger sagen, wir haben Genuß *in* der Tätigkeit des Sichdehnens als *an* dieser Tätigkeit. Denn gerade in dem »an« liegt das Gegenüber von Ich und Objekt; hier aber ist die Tätigkeit des Ich genußumkleidet – es besteht eine Einheit zwischen Genuß und der Tätigkeit, so daß der Genuß zugleich Genießen der Tätigkeit ist und Genießen *in* der Tätigkeit, so daß die Tätigkeit selbst genußdurchsetzt ist.

Die meisten Spielgenüsse sind ebenfalls solche Tätigkeitsgenüsse – nicht auf ein Objekt gerichtete Genüsse. Ein Teil des Genusses wenigstens, den der leidenschaftliche Kartenspieler oder der Hasardspieler hat, ist sicherlich nicht Genuß am Gange des Spieles, sondern ist Genuß an seiner eigenen leidenschaftlichen Aufregung, *in* seiner leidenschaftlichen Aufregung.

Es ist ein schwer zu fassendes Erlebnis, das bei solchem Genuß *in* der Tätigkeit vorliegt. Es fällt hier Objekt meiner allgemeinen Einstellung, dasjenige, worauf ich innerlich gerichtet bin, und dasjenige, was ich genieße, auseinander. Ich bin gerichtet auf die Bewegung, die ich ausführen will, auf die Bewegung als Bestandteil der objektiven Welt, und ich genieße mein Michbewegen – ich bin gerichtet auf das *Spiel* und genieße das *Spielen*. Oder vielmehr, indem ich im Spielen genieße, genieße ich das Spiel.

In der Terminologie unserer allgemeinen Genußanalyse gesprochen fallen hier Genußobjekt, das Objekt, auf das ich gerichtet bin, und das Objekt, das das Ich erregt, von dem meine Ichaffiziertheit herstammt, auseinander. Meine eigene Tätigkeit dringt in das Ich ein und erregt es, nicht das Spiel.

Natürlich hat die Frage nach dem genußerregenden Objekt, wie nach dem Genußobjekt – ob ein Gegenstand oder eine Tätigkeit mein Genußobjekt ist — nichts zu tun mit der Frage, *worauf* der ästhetische Genuß *beruhe*. Es mag richtig sein oder nicht, wie manche Theorien behaupten, daß *alles* Genießen ein Genießen meiner Tätigkeit, meiner Auffassungstätigkeit sei – daß die eigentliche Ursache meines Genusses an einem wohlgeformten Ornament meine apperzeptive Tätigkeit ist, mit der ich das Ornament auffasse —

Digitized by Google

jedenfalls aber ist hier meine Tätigkeit des Auffassens weder Genuß-*objekt* noch genußerregendes Objekt, sondern das Objekt meines Genusses ist das Ornament. Ich genieße das Ornament, nicht meine Tätigkeit. In den angeführten Fällen dagegen genieße ich *mein* Sichdehnen und Sichrecken, *meine* Bewegung, meine Nervenerregung. Überall, wo als genußerregendes Objekt meine Tätigkeit angesehen wird, ist von Betrachtung, von Fernstellung und von ästhetischem Genuß keine Rede, ganz gleich worauf der Genuß nun beruht.

Die Fälle des Genießens eigener Tätigkeit sind nicht die einzigen, in denen im Genuß die Betrachtung fehlt. Derjenige, der durstig ein Glas Wasser hinunterstürzt, *betrachtet* nicht den Geschmack des Wassers so, wie derjenige den Wein betrachtet, der den Wein kostet. Er trinkt vielmehr den Geschmack in sich hinein, er reißt ihn an sich. Wenn wir früher das insichhineinreißende Genießen als eine vollkommen berechtigte Art des Genießens kennen gelernt hatten, so müssen wir es jetzt ausscheiden, wo es sich um die »Betrachtung« handelt. Dies Insichhineinreißen hebt das Objekt als vollkommen unabhängigen Gegenstand auf, es macht den Geschmack zur Körperempfindung, nicht mehr zur gegenständlichen Bestimmung eines Objektes allein. In Kants »interesseloſem Wohlgefallen« steckt unter anderem dies Moment, daß der ästhetische Genuß Betrachtung ist, kein inneres Insichhineinreißen — vor allem in der Interpretation, die diesem Begriff Schopenhauer gibt, wenn er ihn als willenlose Anschauung faßt, als eine Anschauung, aus der alles Begehren, alles Wollen verbannt ist.

Das Beispiel des Geschmackes lehrt, daß es gar nicht am Gegenstand liegt, sondern an der Art der Stellung zu ihm, ob ich ästhetischen Genuß habe oder nicht; daß ich den Wein bald betrachten, bald innerlich an mich reißen kann. Es ist also falsch zu fragen: Kann ich die Empfindungen der niederen Sinne ästhetisch genießen? und eine Antwort, die »ja« oder »nein« lautet zu verlangen, sondern man wird die innere Stellung zu diesen Empfindungen mit in Betracht ziehen müssen.

Vor allem kommen diejenigen Empfindungen, bei denen im Moment des Aufnehmens der Empfindungsgegenstand und der eigene Körper sich berühren, für eine solche doppelte Stellung in Betracht. Bei ihnen allen kann ich diese Berührung entweder als Erfassen einer Eigenschaft des berührenden Gegenstandes in betrachtender Einstellung oder auch als eine Empfindung meines eigenen Körpers erleben. Vom Geschmack wurde gesprochen — dasselbe gilt von Tast-

Digitized by Google

und Geruchseindrücken. Wir können die Weichheit eines Stoffes, die Glätte eines Steins betastend genießen — aber oft genug werden die Tasteindrücke auch als eigene Körperempfindungen erlebt, so im Kitzelgefühl, im Streicheln. Und die Geruchseindrücke stehen nach dieser Richtung überhaupt schon an der Grenze, wo Gegenstand und Erleben ineinanderfließen — wir werden später dieses Problem ausführlicher erörtern müssen.

Bei den höheren Sinnen, Gehör und Gesicht, ist im wesentlichen die Objektivität des Aufgefaßten gewahrt. Daß das »Blau« nicht einfach erfaßt wird, daß auch hier so etwas wie eine Berührung mit dem Körper vorhanden ist, davon weiß unser Bewußtsein nichts. Die Gegenstände erscheinen draußen in der Außenwelt, und wir fassen sie, aber nicht wie bei Geschmack und Getast müssen wir sie zu diesem Zweck erst berühren. Freilich auch hier gibt es Grade. Man kann die Farbe eines Gegenstandes gleichsam loslösen von ihrem Gegenstand und sie dann einsaugen, eintrinken. Aber im allgemeinen wird der Gesichtssinn derjenige Sinn sein, bei dem das Objekt am wenigsten zur Auflösung in die Körperlichkeit des auffassenden Subjekts sich eignet, und bei dem daher die »Betrachtung« von vornherein die gegebene Einstellung ist. Die Töne liegen in der Mitte zwischen den Berührungsempfindungen und dem Gesichtssinn. Der Ton ist gewiß etwas da draußen, an einer bestimmten Stelle. Aber während die Farbe für meinen Eindruck diese Stelle beibehält, und ich diese Stelle von mir aus erfasse, während der Gesichtssinn phänomenologisch ein Fernsinn ist, wandern für meinen Eindruck die Töne vom Ort ihrer Entstehung zu mir hin, erfüllen mein Ohr und werden von mir wahrgenommen. Damit ist ein viel stärkeres Berührungsmoment mit dem Körper in die Auffassung der Töne eingeschlossen, und damit ist die Betrachtung nicht so selbstverständlich und rein gegeben wie bei den Farben.

Auf diese Eigentümlichkeiten der verschiedenen Sinne, in verschiedener Beziehung zu unserem Leibe zu stehen, hat Volkelt schon hingewiesen, wenn er auch etwas andersartige Folgerungen für den ästhetischen Genuß daraus zieht[1]: »Gesicht und Gehör zeichnen sich vor allen anderen Sinnen dadurch aus, daß wir das Zusammentreffen der entsprechenden äußeren Reize mit unserer Leiblichkeit unter regelmäßigen Bedingungen nicht spüren. Die Welt der Gestalten und Farben steht vor uns wie hingezaubert; der Weg, den die Lichtstrahlen durch das Auge nehmen, und ihr Auftreten auf der

1) Joh. Volkelt, System der Ästhetik I, S. 96.

Digitized by Google

Netzhaut hebt sich durch keinerlei Leiblichkeitsempfindung hervor .... Es ist so, wie Schiller sagt: dem Auge und Ohr ist die andrängende Materie hinweggewälzt von den Sinnen.« Bei Getast, Geschmack und Temperatursinn und den niederen Sinnen überhaupt dagegen überwiege die Leiblichkeitsempfindung so sehr, daß sie für den ästhetischen Genuß nicht in Betracht komme. Das scheint mir, wie gesagt, nur dann zuzutreffen, wenn ich in diesen Empfindungen nicht die Eigenschaften der Gegenstände, sondern die Zustände meines eigenen Körpers erfasse. Bin ich auf den Geschmack als Eigenschaft des Weines gerichtet, so ist kein Grund vorhanden, dem Genuß den Namen des Ästhetischen — in seinem weiteren Sinne wenigstens, in dem der ästhetische Genuß nicht auf den Genuß an ästhetischen Werten beschränkt ist — zu versagen.

Zusammenfassend können wir sagen: die Eindrücke aller von außen kommenden Sinne lassen echte Betrachtung zu, wenn die Eindrücke als etwas Außerkörperliches angesehen werden; aber dennoch gibt es verschiedene Stufen, inwieweit der Charakter der betreffenden Eindrücke selbst sich zu solcher Betrachtung eignet, wie sie das ästhetische Genießen verlangt. Gesicht und Gehör sind hier die bevorzugten Sinne. Wir dürfen also nicht einfach von vornherein von den Eindrücken bestimmter Sinne als ungeeignet zur ästhetischen Betrachtung reden, als ob es nur an diesen Eindrücken läge, wie sie aufgenommen werden. Vielmehr ist neben den Eindrücken selbst und ihrem Charakter wesentlich, wie ich mich innerlich zu diesen Eindrücken stelle.

2.

Weder der Genuß an meinen eigenen Tätigkeiten, noch der Genuß, der den Gegenstand in das Ich hineinzieht, ist Betrachtungsgenuß. Es entsteht nun die Frage, wie der schon gelegentlich gestreifte Gegensatz von Außenkonzentration und Innenkonzentration beim Genießen zu dem Gegensatz des Betrachtens und des Nichtbetrachtens des Genußgegenstandes steht. Genieße ich in Außenkonzentration, so bin ich innerlich gerichtet auf den Gegenstand des Genusses, die Melodie, die Statue, den Geschmack des Weines oder die Glätte des Marmors. Ich lebe im Genuß und *erfasse* den Gegenstand. Da ich in dieser Außenkonzentration auf den Gegenstand hinsehe, hinhöre, hinschmecke — so ist naturgemäß diese Art der Konzentration die gegebene Einstellung, in der ich den Gegenstand »betrachten« kann. Ein Problem entsteht erst bei der Innenkonzentration: Genieße ich Musik etwa in Innenkonzentration,

Digitized by Google

so steht die Musik selbst außerhalb meiner Einstellung. Ich genieße nicht eigentlich den Gegenstand, die Musik erregt meine Stimmung, und ich bin konzentriert auf meine Stimmung, nicht auf den Gegenstand. Wer die Abendstimmung einer Landschaft sentimental genießt[1], der genießt nicht eigentlich das Objekt; er genießt seine eigene Stimmung. Kann hier noch von Betrachtung gesprochen werden? Die Schwierigkeit liegt hier am entgegengesetzten Ende als bei den früheren Beispielen. Der Trunk Wasser, den ich hinunterstürze, wurde nicht in Betrachtung genossen, weil er dem Ich zu nahe stand, weil das Objekt in das Ich hineinzurücken schien — hier entsteht die entgegengesetzte Schwierigkeit, daß das Objekt, die Musik etwa, außerhalb meiner genießenden Einstellung, außerhalb des augenblicklichen Konzentrationsbereichs des Ich sich befindet und nur die Quelle des Genusses ist, aber nicht eigentlich ihr Objekt.

Im extremen Falle von Innenkonzentration ist also — das ist das Wichtige in diesem Zusammenhang — das Objekt des Genusses nicht die Musik, die Abendlandschaft, sondern die Stimmung. Der Genuß wird gewiß als vom Objekt, von der Musik herrührend erlebt, aber es ist kein Genuß am Objekt. Und demgemäß kann es sich hier auch gar nicht um Betrachtung des Objektes handeln.

Freilich sind die Fälle reiner Innenkonzentration relativ selten. Die meisten Fälle, die wir als Innenkonzentration bezeichnen können, sind Mischfälle zwischen Innenkonzentration und Außenkonzentration. Psychologisch zeigen sie etwa folgenden Verlauf: Es lösen Perioden stärkerer und schwächerer Innenkonzentration einander ab. Solange ich mich in voller Innenkonzentration befinde, bin ich innerlich im Auffassen geteilt: Die Hauptauffassung des Bewußtseins erfaßt die Stimmung, aber nebenher erfasse ich auch noch das Gegenständliche, aber nur in großen Umrissen, nicht als geschlossene Einheit und nicht in Einzelheiten: Die Landschaft z. B. wird als Ganzes erfaßt, und daneben noch einige Komplexe von Einzelheiten: die Art etwa, wie sie in die Tiefe geht, und einzelne Bäume. Aber von einem richtigen, mehr als zufälligen Auffassen des Einzelnen ist keine Rede. Trotzdem erlebe ich, wie von diesem Gegenständlichen her die Stimmung erregt wird, wie es das Ich zu dieser Stimmung anregt. Aber innerlich dabei bin ich bei der Stimmung, und nicht bei dem Gegen-

1) Man muß versuchen den Fall, von dem hier gesprochen ist, genau nachzuerleben. Sentimentale Abendstimmung kann sehr wohl auch bei voller Außenkonzentration vorkommen, etwa bei einfühlender Betrachtung. Es handelt sich hier vielmehr um eine Einstellung, bei der ich nicht das Objekt, sondern eben meine Stimmung genieße.

Digitized by Google

ſtand. Im weiteren Verlauf treten jedoch wieder Momente ein, in denen die Worte, die Töne, die Details der Landſchaft mehr in den Vordergrund treten, und je mehr das geſchieht, deſto mehr wird der Genuß zugleich auch Genuß an der Landſchaft. Es iſt ſo, als ob die Konzentration ſich bald mehr durch die Stimmung hindurch auf den Gegenſtand durchbohrte – bald ſich mehr auf die Stimmung zurückzöge.

Da bei ſolcher vollen Innenkonzentration kein Genießen des Gegenſtandes, ſondern nur ein Genießen der Stimmung vorhanden iſt, ſo wird dieſe phänomenologiſche Scheidung von Innenkonzentration und Außenkonzentration für die Äſthetik des Gegenſtandes wichtig: Innenkonzentration ergibt nie echten künſtleriſchen Genuß, niemals Genuß, der ſich auf den ſpeziellen Eigenheiten des Kunſtwerkes aufbaut, ſondern er benutzt das Kunſtwerk nur als Anregung, eigene Stimmungen genießen zu können.[1] Die Folgerungen für die Äſthetik ſollen hier nicht gezogen werden – nur ſo viel betone ich, daß das populäre Kunſtgenießen zum großen Teile gar nicht Genießen der Kunſtwerke iſt. Es ſtammt aus der Bereitſchaft, ſich zu Stimmungen anregen zu laſſen, wie ſie das Kunſtwerk je nach der Eigenart des Betrachters auslöſt. Mit Vorliebe pflegt die Muſik in ſolcher Einſtellung genoſſen zu werden; und jene vielen banalen lyriſchen Gedichte verdanken ihren Erfolg nur der Einſtellung des Leſers, der ſie in Innenkonzentration aufnimmt, und nicht ihre äſthetiſchen Werte, ſondern die durch das Gedicht erregte Stimmung genießt.

Deſſoir[2] hat ſchon vor Jahren auf die Unterſchiede im Genießen hingewieſen, die ſich ihm aus den Selbſtbeobachtungen ſeiner Schüler ergeben hatten: »Seit Jahren fordere ich die Hörer meiner Vorleſungen über Äſthetik zu ſolchen Berichten auf; allmählich iſt auf dieſe Weiſe brauchbares Material zuſammengekommen. Die eine Gruppe bekennt – ganz wie Nietzſche –, daß ihre Gefühle und Gedanken eigentlich nicht am Kunſtwerk haften, ſondern dadurch nur freigemacht werden und nach anderen Richtungen ſich bewegen. Die andere Gruppe ſchildert ſich als unter dem Bann des Kunſtwerkes befindlich.«

---

1) Ich muß hier eine Anſchauung zurücknehmen, die ich im »Bewußtſein von Gefühlen« (a. a. O. S. 160) vertreten habe: daß Debuſſys Werke in Innenkonzentration genoſſen werden müßten: ſchärfere Analyſe zeigt, daß auch ſie, wie alle Kunſtwerke, in Außenkonzentration genoſſen werden, nur in einer anderen Art von Außenkonzentration als etwa Bachſche Fugen.

2) Max Deſſoir, Beiträge zur Äſthetik, Archiv für ſyſt. Philoſophie V, S. 79.

Digitized by Google

Daß aller Genuß in Innenkonzentration außerästhetisch sei, soll damit keineswegs behauptet werden. Nur ästhetischer Genuß am Kunstwerk ist er nicht, aber dennoch ist er keineswegs in eine Reihe zu stellen mit vollkommen außerästhetischen Genüssen wie sexuellem Genuß oder der Grausamkeitswollust. Wir wollen ihn daher zunächst – ehe wir ihn weiter untersucht haben – nicht außerästhetischen Genuß, sondern pseudoästhetischen Genuß am Kunstwerk nennen, womit gesagt sein soll, daß er zwar ästhetischer Genuß sein kann, aber erst indirekt ästhetischer Genuß am Kunstwerk.

Wie aber ist es nun mit diesem Genuß an der Stimmung, wie sie durch die Abendlandschaft oder durch die Musik erregt wird, bestellt? Wenn in ihr nicht der Gegenstand betrachtet wird, betrachten wir dann wenigstens die Stimmung, so daß eine Vorbedingung des ästhetischen Genusses – des ästhetischen Genusses an der Stimmung – erfüllt ist?

Es muß innerhalb der Innenkonzentration noch geschieden werden[1]: Die Innenkonzentration auf ein Gefühl von der Innenkonzentration in einem Gefühl. Im letzteren Falle bin ich in dem Gefühle zusammengefaßt – die Stimmung, die ich erlebe, ist ein Teil meiner selbst; ich gehe innerlich in dieser Stimmung auf – sie breitet sich in mir aus; die Stimmung, die von einer Abendlandschaft erregt wird, mag mich ganz ausfüllen, ich tauche in ihr unter und dies Untertauchen selbst ist zugleich ein Genießen. Es ist ein Genießen in der Stimmung – die genießende Stimmung wird ein Zustand meiner.

Aber es gibt auch ein ganz andersartiges Erleben dieser Stimmung: das Genußhaben an dieser Stimmung. Ich bin dann innerlich gerichtet auf diese Stimmung, sie wird von mir erlebt. Es ist ein innerliches Zusammengefaßtsein auf die Stimmung, nicht ein in der Stimmung Zusammengefaßtsein. Es bedeutet ein Genießen der Stimmung. Ich kann an das Fenster treten und in die Abendlandschaft hinausschauen, und kann die Stimmung genießen, die sie in mir erregt. Ich tauche nicht sentimental unter in der Stimmung – ich habe immer noch ein Gegenüber von mir und Stimmung – ich bin konzentriert auf diese Stimmung.

Es ist kein Einwand gegen diese Auffaßung, daß man seine eigenen Erlebnisse nicht erfaßen könne, und gewiß demnach nicht genießen könne, während sie erlebt werden. Man müsse sie zum Gegenstand machen, wenn man sie erfassen wolle – es sei unmöglich, ein Gefühl voll zu erleben und gleichzeitig zu genießen. Es sind

1) Vgl. »Das Bewußtsein von Gefühlen« a. a. O. S. 150.

Digitized by Google

theoretiſche Vorurteile, die zu ſolcher Anſchauung des Seelenlebens geführt haben – wer ſich unvoreingenommen zu den Tatſachen ſtellt, wird alle möglichen Fälle finden, in denen Gefühle, während ſie erlebt ſind, genoſſen werden. Ich wohne etwa einer erhebenden Feier bei – ich kann einfach mich erhoben fühlen, aber ich kann auch außerdem dieſes Erhobenſein genießen; ich kann voller Begeiſterung an einer Verſammlung teilnehmen – ich kann auch dieſe Begeiſterung genießen.

Steckt in ſolchem Genießen eines pſychiſchen Zuſtandes – der Stimmung, die von einem Kunſtwerk ausgeht oder des Erhobenſeins oder der Begeiſterung – etwas von Betrachtung, von Fernſtellung?

Zweifellos nur in dem Genuß *an* einer Stimmung, nicht im Genuß in einer Stimmung. Dieſes Genießen in einer Stimmung ſteht allem Betrachten und damit allem äſthetiſchen Genießen fern. Das Sichberauſchen in ſeinen Stimmungen, das Sichhineinknien hat nichts mehr mit Äſthetiſchem zu tun. Damit iſt ſelbſtverſtändlich nicht jeder Rauſchzuſtand des äſthetiſchen Genuſſes und damit alles Dionyſiſche im Sinne Nietzſches als außeräſthetiſch abgelehnt – wir haben vielmehr früher ſchon geſehen, daß ſich dieſer Rauſchzuſtand auch bei voller Außenkonzentration einſtellen kann, und dann iſt natürlich ſehr wohl äſthetiſcher Genuß möglich. Hier reden wir nicht überhaupt vom äſthetiſchen Sichberauſchen am Gegenſtand, hier reden wir nur von dem Sichberauſchen an ſeinen Stimmungen, vom Gefühlsrauſch in Innenkonzentration; von jenem Typus, der den Gegenſtand nur als Anlaß zum Sichberauſchen benutzt – ein Zuſtand, in dem eigentlich überhaupt für mein Bewußtſein kein rechter *Gegenſtand* mehr vorhanden iſt. Das Kunſtwerk iſt ſolchem Typus nur ein Mittel zum Rauſch – er könnte ebenſogut Haſchiſch benutzen oder Opium oder Wein – zu Rauſchmitteln eignen ſie ſich ebenſogut, ja beſſer als äſthetiſche Gegenſtände. Muſik vor allem iſt von je als ſolches Mittel verwandt worden, und zwiſchen den Erregungszuſtänden der Wilden, die ſich mit Tanz und Lärm in eine Art von Hypnose verſetzen, und jener Art von Ekſtaſe, zu der manchem Menſchen moderne Muſik dient, iſt kein weſentlicher Unterſchied. Soweit Hanslick an ſolche Art des äſthetiſchen Genuſſes denkt, hat er recht, wenn er[1] ſagt: »Das Gefühlſchwelgen iſt meiſt Sache jener Hörer, welche für die künſtleriſche Auffaſſung des Muſikaliſch-Schönen keine Ausbildung beſitzen. Der Laie »fühlt« bei Muſik am meiſten, der gebildete Künſtler am wenigſten.«[1] Freilich Hanslick will ſicherlich mit

1) Hanslick, Vom Muſikaliſch-Schönen. 8. Aufl. S. 171.

Digitized by Google

diesen Sätzen weit mehr ablehnen als nur die Kunst als Rauschmittel, und so werden wir zwar seine in diesem Satz ausgedrückte Grundanschauung, nicht aber seine Folgerungen billigen können.

Die genießende Innenkonzentration in Stimmungen dürfen wir also keinesfalls als ästhetischen Genuß ansehen. Dagegen darf die Innenkonzentration auf Stimmungen nicht ausgeschlossen werden vom ästhetischen Genießen im weiteren Sinne – nur ist es niemals ein ästhetischer Genuß an einem Kunstwerke, sondern einzig an den Stimmungen. Wir genießen die stillen Stimmungen, in die eine ruhige Abendstunde uns versetzt, vielleicht ganz bewußt – wir genießen das Auf- und Abwogen unserer eigenen Gefühle – es ist ein ästhetisches Genießen eigener Erlebnisse, das hier vorliegt. Wir können diesen Genuß von Stimmungen im weitesten Sinn als »Betrachten« bezeichnen. Gewiß sind diese Gefühle nicht objektiviert, wenn ich sie genieße, so daß sie im vollen Sinn als ein »Objekt« betrachtet werden. Sie bleiben in aller Gefühlslebendigkeit bestehen, ebenso voll erlebt, wie Gefühle nur erlebt sein können. Wenn also das »Betrachten« im engeren Sinne, wie wir es Gegenständen der Außenwelt gegenüber üben, voraussetzt, daß wir es mit Vergegenständlichtem zu tun haben, so müssen wir diese Forderung hier fallen lassen: Solche Art der »Betrachtung« ist bei Gefühlen erst in der Reflexion möglich. Dagegen ist im Genuß an Stimmungen das andere, wesentlichere Moment des Betrachtens ohne weiteres aufzeigbar: ein inneres »Fernhalten« des Betrachteten vom erlebenden Ich. Die Stimmungen werden voll erlebt, aber indem sie erlebt werden, geht das Ich doch nicht in ihnen auf, sondern hält sie sich innerlich fern und genießt sie in dieser Weise.

So glaube ich, daß wir wohl das Recht haben, von ästhetischem Genuß an eigenen Stimmungen zu sprechen. Es darf nicht geglaubt werden, daß diese Art von ästhetischem Genuß nur dann möglich sei, wenn der Gegenstand, der solche Stimmungen hervorruft, selbst ästhetischer Natur sei – daß also nur Kunstschönes oder Naturschönes Stimmungen hervorrufe, an denen wir ästhetischen Genuß haben können: Denn der Genuß, der hier in Frage steht, ist nicht Genuß an ästhetischen Stimmungen, sondern ästhetischer Genuß an Stimmungen – an Stimmungen irgendwelcher Art. Man kann die Trauer, die durch den Tod eines bedeutenden Mannes hervorgerufen wird, ebensogut ästhetisch genießen, wie die Freude über einen errungenen Sieg. Man kann ästhetischen Genuß an dem Gefühl der eigenen Kraft ebenso haben, wie an Stimmungen, die vom Anblick schöner Menschen herrühren. Es ist gerade eine solche betrachtend-ästhetische Ein-

Digitized by Google

stellung – nicht nur gelegentlich, sondern allem Erleben gegenüber – was den Typus des ästhetischen Genießers ausmacht – nicht etwa des Ästheten. Der Ästhet lebt in Außenkonzentration; er erfaßt die Welt in einer besonderen Weise, nicht sich selbst.[1] Der Genießer dagegen erlebt seine eigenen Stimmungen in ästhetischer Betrachtung.

Auch in diesem Problem zeigt sich die früher besprochene Ichzentriertheit alles Genießens, im Gegensatz etwa zu dem Erleben von Stimmungen, das keineswegs ichzentriert zu sein braucht. Was die Stimmungen betrifft, die ich genieße, so kann ich *auf* sie konzentriert sein – sie sind der Gegenstand der Konzentration, sie sind nicht notwendig selbst ichzentriert. Aber wenn ich auf die Stimmung konzentriert bin, so bin ich nicht gleichzeitig konzentriert auf den *Genuß* der Abendstimmung, so daß etwa Genuß und Stimmung zusammen dem Ich gegenüberstehen und den Gegenstand der Konzentration ausmachen, sondern mein Ich ist genießend konzentriert auf die Stimmung – das Genießen ist eine Färbung der Konzentration – es ist ichzentriert und wird nicht erfaßt, sondern ist am Erfassen beteiligt: Ich genieße die Stimmung, sagen wir daher mit Recht. Das gilt für die Innenkonzentration auf die Stimmung. Bei der Innenkonzentration *in* der Stimmung dagegen ist nicht nur der Genuß, sondern auch die Stimmung *ichzentriert* und rückt in die gleiche Stellung zum Ich wie das Genießen. Und dennoch steht das Genießen dem Ich näher; es bildet den eigentlichen Ichkern noch immer – ich gehe *genießend* in der schwermütigen Stimmung auf. Nicht: ich gehe *schwermütig* im Genießen auf.

So zeigt sich als Ergebnis: nur dort, wo Betrachtung im weitesten Sinn einer gewissen Fernhaltung von Ich und Genußobjekt zu finden ist, dort ist der Bereich des ästhetischen Genusses. Sei es, daß es Gegenstände sind, die genießend betrachtet werden, oder eigene Erlebnisse, wie Stimmungen und Gefühle. Wo solche Betrachtung fehlt, da fehlt auch der ästhetische Genuß. Der Spielgenuß und der Sportgenuß als Genuß *in* eignen Tätigkeiten zeigt diese Fernhaltung ebensowenig, wie der Genuß an Körperempfindungen und der Genuß am Aufgehen *in* eignen Erlebnissen – sie sind deshalb sicherlich keine ästhetischen Genüsse.

3.

Der Satz, daß alle Betrachtung Fernhaltung des Gegenstandes ist, erlaubt keine Umkehrung: Es gibt Fernhaltung, die nichts von

1) Vgl. Das Bewußtsein von Gefühlen a. a. O. S. 157.

Digitized by Google

Betrachtung an sich hat. Wenn ich gänzlich indifferent meine Augen über das Papier gleiten lasse, so »betrachte« ich das Papier keineswegs. Zum Betrachten gehört mehr als die bloße Fernstellung zum Gegenstand, es gehört auch dazu, daß ich den Gegenstand in solcher Fernstellung in gewisser Weise aufnehme, daß ich den Gegenstand trotz seiner Fernstellung intensiv erfasse. Die bisherige Forschung hat vor allem im Kontemplationsbegriff diese Weise des Erfassens der Gegenständlichkeit hervorgehoben.

So hat Külpe[1] von dieser Seite her den Kontemplationsbegriff analysiert. Sehen wir von den kausalpsychologischen Momenten ab, die in seinen Anschauungen eine Rolle spielen, so sind es zwei verschiedene Momente, die für ihn als wesentlich in der ästhetischen Kontemplation stecken: einmal, daß im ästhetischen Genuß im Gegensatz zur rein sinnlichen Lust die Genußbegründung mit erfaßt zu werden pflegt: das Hinstarren auf ein Objekt ermüdet – erweckt sinnliche Unlust –, ohne daß eine Begründung dieser Ermüdung unserem Bewußtsein gegeben ist. »Die ästhetischen Gefühle dagegen hängen gänzlich von der Beschaffenheit des Eindrucks, so wie wir sie merken und auffassen, ab. Falscher Gesang in einem Konzert, Verzeichnungen in einem Gemälde, unpassendes Pathos bei einem Vortrag stören den ästhetischen Genuß nur insofern, als sie auffallen, empfunden werden.« Die Diskussion dieser Anschauung verlangt, daß wir die früher erwähnten Unterschiede von Gefühlsobjekt und Gefühlsbegründung festhalten. Fassen wir die Behauptung zunächst einmal als auf das Genußobjekt bezüglich. Die Stellung von sinnlicher Lust und Unlust zum Objekt muß schon aus dem Grund eine andere sein als die des Genusses, weil der Genuß ein Akterlebnis ist, aber nicht die sinnliche Lust und Unlust. In der Ermüdung wird nicht ein Objekt erfaßt, sondern das Objekt m a c h t müde – es liegt nichts Intentionales in der Ermüdung. Dagegen muß bei allen intentionalen Akten das O b j e k t des Aktes voll gegeben sein – das gilt nicht nur für das Genießen, sondern für alle Akterlebnisse: Ich kann mich nur über ein Ereignis freuen, wenn dies Ereignis meinem Bewußtsein gegeben ist, ich kann nichts an einem Menschen lieben, das nicht für mein Bewußtsein vorhanden ist. So kann diese gemeinsame Eigenschaft aller Akterlebnisse nicht zur speziellen Abgrenzung des ästhetischen Genusses dienen.

Man kann jedoch den Satz, den wir aus Külpes Untersuchung anführten, auch anders interpretieren. Man kann den falschen Gesang,

1) Oswald Külpe, Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. Vierteljahrschr. f. Wiss. Philos., 23. Jahrg. S. 155 f.

Digitized by Google

die Verzeichnung usw. nicht als Unlustobjekt, sondern als Unlustbegründung fassen; daß nur dann die Unlust gegenüber dem Gesang oder der Zeichnung eintrete, wenn die Begründung dieser Unlust dem Bewußtsein gegeben ist. Diese Interpretation des Satzes würde den Tatsachen nicht gerecht werden: In den von Külpe angeführten Fällen ist die Unlustbegründung zwar deutlich dem Bewußtsein gegeben, eben in der Verzeichnung, dem falschen Pathos usw., aber es sind lauter Beispiele, bei denen in einem sonst genußreichen oder indifferenten Ganzen sich einzelne Teile als besonders unlustvoll durch den Kontrast herausheben. Wir haben jedoch schon früher gesehen, daß keineswegs die Genußbegründung stets bewußt zu sein braucht; daß es zuweilen dem naiven Menschen gänzlich unmöglich ist anzugeben, was an einem Gemälde, einem Gedichte, einer Statue seinen Genuß begründet.

Weit ergiebiger zur Abgrenzung des ästhetischen Genusses ist das zweite Moment, das in Külpes Kontemplationsanalyse sich findet. Es »muß«, sagt Külpe, »die von den ästhetischen Eindrücken ausgehende Gefühlswirkung noch etwas Eigentümliches haben, und dieses besteht in ihrer Beziehung auf einen Vorstellungsinhalt nach seiner bloßen Beschaffenheit.«[1] Es steckt darin jenes allgemeine Moment der Motivlosigkeit alles Genusses; daß wir nicht über den Gegenstand des Genusses hinauszugehen brauchen zu etwas anderem, das ihn motiviert; wie es bei der Freude der Fall sein kann – aber es steckt auch ein Moment darin, das einzig dem ästhetischen Genuß zukommt, und das nun schärfer analysiert werden soll.

Wir hatten früher gesehen, daß im Akt des Genießens eine doppelte Richtung enthalten ist: Daß einmal wir auf das Objekt gerichtet sind, das wir genießen – und daß wir andererseits vom Gegenstand her das in uns einstrahlen lassen, was von ihm auf uns zukommt. Der Gegenstand ist so der Endpunkt, der Zielpunkt der inneren Aktbewegung, und der Ausgangspunkt der genießenden Aufnahmebewegung ist wiederum der Gegenstand. Aber es ist nicht so, daß dieselbe Stelle am Gegenstand der Haltepunkt beider Bewegungen ist. Wenn wir eine Melodie anhören, einen Menschen ästhetisch betrachten, ein Bild beschauen oder ein Gedicht lesen, so ist dasjenige, von dem die Aufnahme ausgeht, das am Gegenstand, was wir seine anschauliche Fülle genannt haben. Der Klang der Melodie, die

1) Ähnlich z. B. auch H. v. Stein: das »Verweilen beim Eindruck als solchem« ist das Element des Ästhetischen.

Digitized by Google

Farben und Formen des Bildes, die Klänge der Worte – das sind die Ausgangspunkte der Aufnahme. Dennoch ist es nicht so, daß diese Klänge, Farben und Formen schlechthin als Klänge, Farben und Formen für den Genuß in Betracht kämen. Wir fassen vielmehr die Farben und Formen als die Farben und Formen *eines Menschen* auf, die Klänge sind uns nur der anschauliche Leib der Wortbedeutungen, und selbst in der Musik kommen die Töne keineswegs nur als Töne in Betracht, sondern sie sind zugleich auch Töne, die zu einem Thema gehören.

Für den ästhetischen Genuß ist es keineswegs gleichgültig, daß die Farben und Formen als Farben und Formen eines Menschen aufgefaßt werden. Wem diese Bedeutung fremd ist, wem es nicht gelingt, die »Menschformung« dieser Farben und Formen zu vollziehen, wird ein Gemälde etwa nur als Farbenklexe genießen können oder ein Gedicht nur so, wie man fremde unverständliche Laute hört. In den meisten Fällen gehört also mit zur ästhetischen Einstellung, daß wir durch die Fülle hindurch auf den Gegenstand blicken, der mir diese Fülle gibt.

Dennoch ist der Unterschied deutlich gegenüber der gewöhnlichen Einstellung. Auch im gewöhnlichen Leben pflegen wir durch die sinnlichen Gelegenheiten hindurchzusehen auf das, was sie uns geben. »Wir sehen einen *Menschen*«, wie wir mit Recht sagen, nicht etwa: wir sehen Farben und Formen eines Menschen. Aber gerade hier wird der Unterschied der ästhetischen Betrachtung von der gewöhnlichen deutlich. Wenn wir mit einem Menschen zusammen sind, und wir fragen uns plötzlich, ob der Anblick des Menschen, mit dem wir sprechen, uns ästhetischen Genuß bereite – wir fragen meist, ob der Mensch schön oder häßlich sei –, so merken wir den Ruck in der Einstellung: sie springt plötzlich um. Während wir vorher unmittelbar durch die anschaulichen Daten auf den Gegenstand hindurch sahen, macht jetzt der Bewußtseinsstrahl halt an den sinnlichen Daten und interessiert sich für die Fülle, nicht mehr für das *Was*, das in dieser Fülle erscheint. Vorher sah ich den Menschen durch seine Farben und Formen hindurch, jetzt sehe ich die Farben und Formen, aber doch noch als Farben und Formen eines Menschen.

Das ist überall und in allen Fällen das Wesen der ästhetischen Betrachtung: daß sie die Fülle des Gegenstandes aufnimmt, daß aber Objekt des Genusses doch nicht die Fülle, sondern der Gegenstand selbst ist. Freilich ist mit dem Gegensatz von »Fülle« und »Gegenstand« dasjenige, worauf es ankommt, nur sehr ungenau bezeichnet: Auch das, was wir »Gegenstand« nannten, kann selbst

Digitized by Google

wieder Fülle haben oder auch dieſer Fülle ermangeln. Wenn ich einen Baum ſehe, ſo iſt auch der Gegenſtand ſelbſt in Fülle vor mir, ſteht anſchaulich vor mir – nicht nur die ſinnlich-anſchaulichen Momente von Farben und Formen. Wenn ich dagegen bloß an den Gegenſtand denke, fehlt ihm dieſe Fülle. Daß die Gegenſtandsfülle nur dann vorhanden iſt, wenn die ſinnlich-anſchauliche Fülle (in Vorſtellung oder Wahrnehmung) mir den Gegenſtand gibt – das mag richtig ſein, aber es ändert nichts an dem Unterſchied zwiſchen der Fülle des Gegenſtandes »Baum«, die nicht ſinnlich-anſchaulich iſt, und die in ganz gleicher Weiſe vorhanden iſt, ob ich den Baum von vorn oder hinten oder oben ſehe, während die Farben und Formen in jedem Falle andere ſind, und damit auch die Fülle, von der wir zuerſt ſprachen.

Dennoch will ich die Ausdrücke »Fülle« und »Gegenſtand« auch im folgenden zur Bezeichnung des Gegenſatzes, der uns hier intereſſiert, beibehalten.

Man hat den Gegenſatz zwiſchen Fülle des Gegenſtandes als Gegenſtandsfülle und dem Gegenſtand oft genug ſo formuliert: das Äſthetiſche geht die Erſcheinung des Gegenſtandes an – nicht den Gegenſtand. Aber bei dieſer Formulierung liegt die Gefahr nahe – der der deutſche Idealismus nicht entgangen iſt –, den Gegenſatz erkenntnistheoretiſch umzudeuten: Der Gegenſatz von Erſcheinung Ton und Gegenſtand Ton wird dann zum Gegenſatz des Phänomens Ton und dem wirklichen, dem phyſikaliſchen Ton. Während der Gegenſatz, um den es ſich hier handelt, innerhalb der phänomenalen Sphäre bleibt: Der Gegenſtand Ton iſt für uns hier nichts als der im Phänomen gegebene und erfaßte Gegenſtand.

Außerdem verſagt der Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Gegenſtand in manchen Fällen, in denen äſthetiſcher Genuß ſicherlich vorhanden iſt: So können wir unſere Stimmungen der Sehnſucht, der Erhebung, der Trauer äſthetiſch genießen. Auch dieſe Stimmungen haben Fülle, die in der Betrachtung aufgenommen wird, und unſere Formulierung trifft ſo auch auf dieſe Fälle zu. Aber man wird wohl kaum in genau demſelben Sinne wie bei objektiven Gegenſtänden von einer Erſcheinung »Sehnſucht« im Gegenſatz zum Gegenſtand »Sehnſucht« reden können.

Wenn es ſo weſentlich für die äſthetiſche Betrachtung iſt, daß in ihr die Fülle des Gegenſtandes aufgenommen wird, ſo iſt dieſe Behauptung rein phänomenologiſch zu verſtehen im Sinn einer Analyſe des Phänomens des Genießens. Nicht aber darf ſie im Sinn irgendeiner äſthetiſchen Theorie ausgedeutet werden: Es ſoll

Digitized by Google

mit dieser Behauptung keineswegs etwas über Genußbegründung ausgesagt werden: Es soll nicht darin etwa eingeschlossen sein, daß die ästhetischen Werte in dieser Fülle liegen, daß etwa der Wert der Poesie im Klang beruhe oder der Wert eines Bildes in Farben und Formen usw. Es soll hier keinem ästhetischen Formalismus das Wort geredet werden.

Mit den ästhetischen Werten haben wir es hier überhaupt nicht zu tun – an welcher Stelle sie liegen interessiert uns nicht. So wäre es auch falsch, den ästhetischen Genuß als Genuß an der Fülle des Gegenstandes zu bezeichnen. Dasjenige, woran ich Genuß habe, was der Gegenstand meines Genusses ist, muß sich irgendwie in der Fülle konstituieren, auch der Sinn eines Gedichtes in der Fülle der Wortklänge, aber es ist deshalb noch kein Genuß an der Fülle. Es soll vielmehr nur behauptet werden, daß wir durch irgendwelche Fülle hindurch, unter Aufnahme der Fülle den Gegenstand erfassen. Der ästhetische Genuß ist Genuß in der Betrachtung der Fülle, nicht Genuß an der Fülle.

Aus diesen Überlegungen heraus läßt sich eine Reihe von Fällen des Genusses als außerästhetisch erweisen, weil bei ihnen die ästhetische Betrachtung fehlt. Es kommt vor, daß zwar einerseits Einzelgegenstände ihrer Fülle nach gegeben sind, andererseits auch diese Gegenstände genießend betrachtet werden, aber der Genuß eben nicht Genuß in der Betrachtung der Fülle ist, sondern Genuß an irgendwelchen Eigenschaften des Gegenstandes. Wessen patriotisches Herz jeden Anblick des Militärs genießt, weil es Militär ist, bei dem rückt der Schwerpunkt der Betrachtung von der Fülle des Gegenstandes auf den Gegenstand selbst – wer als religiös Gesinnter jedes Gesangbuchverslein – mögen die Verse noch so schlecht sein – genießt, der genießt das gegebene Objekt, nicht die Fülle des Gegenstandes als Fülle des Gegenstandes. Wir werden später noch eine weitere Begründung kennen lernen, warum solche Genüsse nicht als ästhetische bezeichnet werden können, – aber auch dieser Gesichtspunkt genügt schon, um eine Unmenge von pseudoästhetischen Genüssen auszuscheiden, die das populäre Bewußtsein gern als ästhetisch ansieht, zumal, da sie sich bei der Betrachtung von Kunstwerken einstellen. Der Genuß der moralischen, politischen, religiösen Tendenz eines Kunstwerkes gehört hierher. In der Zeit der aufkommenden modernen Dichtung hat die deutsche Jugend an Sudermanns Ehre und Heimat, an Dreyers Probekandidat, an manchen Ibsenschen Stücken vor allem die Tendenz genossen und oft genug über solche Tendenz die fragwürdige Form vergessen. Nicht weniger

Digitized by Google

oft sind es Bildwerke oder Dichtwerke sexuellen Inhalts, die genossen werden, indem der Genießende sich rein auf den Gegenstand einstellt.

An solchen Beispielen wird vollkommen deutlich, daß der Gegensatz zwischen Fülle und Gegenstand ein relativer ist: Auch die Tendenz hat ihre Fülle, wenn sie im Drama zur Anschauung gebracht wird; rein als Tendenz ist sie anders vorhanden, als wenn ich sie zur Überschrift eines Leitartikels benutze; sie ist lebendiger, voller vorhanden – aber diese Fülle ist es nicht, auf die sich die ästhetische Einstellung richtet, sondern auf die Fülle, die in den Worten, der Erscheinung der Personen, in der Handlung, liegt, und durch die hindurch sie erst die Tendenz erfaßt. So ist demgemäß auch aller Genuß am Bestehen von Sachverhalten außerästhetisch – es ist kein Genuß in Betrachtung der Fülle, sondern Genuß in der Betrachtung des Bestehens des Sachverhaltes.

Wie sich dieses allgemeine Wesen ästhetischer Betrachtung, wie sich demnach auch der ästhetische Genuß je nach dem Unterschied von Kunst- und Naturgenuß, je nach Gegenstand und künstlerischer Technik differenziiert – das fällt nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

4.

Das Moment der Betrachtung, das für den ästhetischen Genuß wesentlich ist, schließt, so sahen wir, eine Reihe von Genüssen ohne weiteres aus der Zahl der ästhetischen Genüsse aus: die Genüsse an eigener Tätigkeit, die raffenden Genüsse, den Genuß am Sachverhalt, den Genuß am Gegenstand als solchem. Nun ist die Betrachtung zunächst einzig eine innere Stellung zum Gegenstand – eine Art des Gegenstandserfassens, nicht des Genießens. Es entsteht die Frage, inwieweit die ästhetische Betrachtung auch von Einfluß ist auf den Genuß selbst, bestimmte Eigentümlichkeiten des Genießens bedingt, die anderen Genußformen fehlen.

Vergleichen wir etwa den Genuß eines Glases Wein, wenn wir durstig den Trunk hinunterstürzen, mit dem genießenden Kosten des Weines in reiner Betrachtung. Der Genuß mag im ersteren Fall – wenn wir den Trunk hinunterstürzen – intensiver und leidenschaftlicher sein, aber er ist »unbewußter«, weniger pointiert. Gerade, daß Gegenstand und Genuß bei solch heftigem Trunk fast zu einer Einheit zusammenfließen, löst das eigentliche Moment des Genießens nicht deutlich heraus aus dem Gesamterleben. Dagegen ist es im ästhetischen Genuß gleichsam so, als ob in ihm der Gegenstand wie eine feste Mauer dem Erfassen entgegensteht, als ob sich die Aktbewegung auf den Gegenstand hin an dem Gegenstand bricht, im Genießen auf

Digitized by Google

das Ich zurückflutet und dadurch ein lebendigeres und bewußteres Gepräge erhält. Man vergleiche den intensivsten aktiven Sportgenuß mit dem leidenschaftlichsten Genuß an den Erregungen eines Dramas: Im Sportgenuß liegt ein so vollkommenes Aufgehen im Genuß, daß von einem Wachsein des Genusses keine Rede mehr ist. Der Genuß – da er ja Genuß in der Tätigkeit ist – hat sein Objekt nicht gegenüber, greift, soweit er nach außen gerichtet ist, gleichsam ins Leere, und das Ich verliert sich darin. Im ästhetischen Genuß dagegen, selbst im ästhetischen Rausch steigert das Gegenüber von Gegenstand und Genuß die Bewußtseinshöhe des Genusses.

Solches Bewußtsein des Genusses ist vielleicht gemeint, wenn man zuweilen als besonderes Charakteristikum des ästhetischen Genusses die »Steigerung des Lebensgefühls« angegeben hat. Gewiß liegt eine Steigerung des Lebensgefühls im ästhetischen Genuß, aber nicht im ästhetischen Genuß allein. Jeder Genuß enthält eine Steigerung des Lebensgefühls und zwar nach doppelter Richtung: Einmal steckt in jedem Genuß zugleich eine Erhöhung der vitalen Spannung, der Energie, mit der sich der Bewußtseinsstrom vorwärts bewegt. Und weiterhin, sahen wir, bildet in jedem Genuß die Icherregtheit ein wesentliches Moment – bald stärker ausgeprägt, bald weniger stark –, aber in außerästhetischen Genüssen sicherlich ebensosehr wie in ästhetischen. Es gilt vom sexuellen Genuß ebenso wie vom ästhetischen, und die Aufregungen des Spielgenusses bedeuten doch wohl eine stärkere Erhöhung des Lebensgefühls als der ästhetische Genuß an einer Farbe. Deshalb kann das auszeichnende Merkmal des ästhetischen Genusses nicht gerade in solcher Steigerung des Lebensgefühls liegen.

Auch das zweite Moment der ästhetischen Betrachtung – daß sie Betrachtung der Fülle ist – hat Wirkungen auf den Charakter des Genusses. Wenn die Fernhaltung Gegenstand und Genuß deutlich voneinander abhebt, sie weiter voneinander trennt, als es bei anderen Genüssen der Fall ist, so bringt die Betrachtung der Fülle Gegenstand und Genuß einander wieder nahe: denn die Einstellung auf die Fülle bedeutet, daß das Einstrahlen in das Ich von der vordersten Schicht der Gegenstandswelt ausgeht, daß der Genuß unvermittelt an seinem Gegenstand angreift. Wenn dagegen die Betrachtung auf den Gegenstand selbst sich richtet, auf den religiösen Inhalt eines Gedichts, auf die Tendenz eines Dramas, so geht die Betrachtung durch diese Fülle hindurch; dasjenige, was vom Gegenstand aufgenommen wird, ist vermittelt durch dasjenige, was mir den Gegenstand gibt.

Digitized by Google

5.

Wir sahen ehemals, daß allem Genießen eine bestimmte Stellung des Ich im Erleben charakteristisch ist. Aber wir sahen weiter, daß innerhalb gewisser Grenzen die Stellung wechseln kann, daß man z. B. über seinem eigenen Genuß stehen oder daß man darin stehen kann usw. Ist solch wechselnde Stellung des Ich auch im ästhetischen Genuß möglich?

Da muß zunächst betont werden, daß im ästhetischem Genuß das Ich sich stets mit seinem Genuß identifiziert, es stets in seinem Genuß in diesem Sinne aufgeht. Es kann im ästhetischen Genuß nicht noch eine Stellungnahme irgendwelcher Art zum Genuß liegen. Der Aristippische Wahlspruch des ἔχω, οὐκ ἔχομαι kann für den ästhetischen Genuß nicht gelten. Wer sich innerlich noch einmal irgendwie zu seinem Genießen stellt, der genießt nicht ästhetisch. Man mache die Probe einer Melodie, einem Bild, einem Gedichte gegenüber: Man wird finden, daß die betrachtende Einstellung auf die Fülle des Gegenstandes kaum vereinbar ist mit jener Stellungnahme zum Genuß – im Genießen – wie sie Aristipp verlangt. Vielmehr muß das stellungnehmende Ich zugunsten des aufnehmenden ausgelöscht sein – das innerliche Darüberstehen versagt; weshalb auch gerade beim ästhetischen Genuß die Beobachtung während des Genießens so gut wie ausgeschlossen ist. –

Noch wesentlicher ist ein anderes Moment in der Beziehung von Ich und Gegenstand im ästhetischen Genießen. Es wird deutlich, wenn wir den ästhetischen Genuß an eigenen Erlebnissen heranziehen. Auch wenn ich beim Genuß meiner Abendstimmung innerlich gerichtet bin auf die Fülle dieses Erlebnisses, braucht es nicht in allen Fällen ästhetischer Genuß zu sein. Es gibt ein Genießen seiner Stimmungen, bei dem man nicht schlechthin die Stimmung genießt, sondern genießt, daß es seine eigene Stimmung ist, daß man selbst solche Stimmungen hat, solcher Stimmungen fähig ist. Es ist nicht so, daß man etwa genießt, daß man solche Stimmungen hat – das wäre ein Genuß im Denken an diesen Sachverhalt –, es ist vielmehr ein unmittelbares Erfassen der Stimmung als meiner Stimmung, es wird im Genießen unmittelbar dieses »Mein« gefühlt. Auf allen Gebieten des Erlebens finden sich diese spezifischen »Meinbetonungen« und dementsprechend auch der Genuß daran, den wir als den eigentlichen Selbstgenuß von anderen Genüssen scheiden wollen. Der eine genießt nicht etwa, daß ihm das Gedicht, das er schreibt, so gut gelingt, sondern wie fein er dies Gedicht macht, der andere, wie liebenswürdig er ist, der Dritte genießt alles, was er

Digitized by Google

sagt, mit der Betonung, wie geistvoll er rede, und der Vierte genießt in solcher Weise seine Haltung, sein Auftreten.

Natürlich findet sich dies Genießen des »Selbst« nicht nur in den Fällen des Betrachtungsgenusses, sondern ebenso des Spielgenusses, des Tätigkeitsgenusses usw. und die erwähnten Fälle gehörten auch solchen Bereichen an. Es gibt alle möglichen Grade solchen »Selbst«genusses – es gibt ganz harmlose Arten, bei denen diese »Selbst«betonung gar nicht sonderlich herausgehoben ist, und andere, bei denen das, was wir mit Selbstgefälligkeit bezeichnen, deutlich ausgeprägt ist. Die unpointierte Art kann z. B. bei den Geschicklichkeitsspielen vorliegen. Was ich bei solchen Spielen etwa genieße, bei denen ein Ball in ein Loch hineingebracht werden muß, ist nicht etwa der Umstand, daß der Ball ins Loch hineingelangt, denn dazu brauchte ich ihn ja nur in das Loch hineinzulegen – ich genieße auch nicht die Tätigkeit des Werfens, wie ich etwa das Sichdehnen und Sichrecken genieße, denn diese Tätigkeit ist keine prinzipiell andere, wenn ich neben das Loch treffe, als wenn ich mittenhineintreffe; es ist der Genuß der Geschicklichkeit, der bei diesen Spielen im Vordergrunde steht. Nun wird in den meisten Fällen wohl diese Geschicklichkeit objektiv genossen – auch wenn ein anderer die Geschicklichkeit hat, mag sich der Genuß einstellen. Aber oft genug ist es doch auch Genuß an meiner Geschicklichkeit. Soweit an solchen Spielen der Ehrgeiz beteiligt ist oder beteiligt sein kann, steht auch der Selbstgenuß in Frage, und so ist schon aus diesem Grunde der ästhetische Genuß in solchen Fällen ausgeschlossen. Psychologisch machen auch die reinen Hasardspiele keine Ausnahme, bei denen doch in Wirklichkeit ein Selbstkönnen nicht vorkommt. Der Hasardspieler, der gewinnt, sieht den »Zufall« doch oft genug als eine Art von persönlicher Macht an, als eine Schicksalsmacht, die ihn bevorzugt hat, die ihre Lieblinge hat, – er hat gewonnen, weil er er selbst ist – nicht aus irgendwelchen außerhalb liegenden Gründen – nicht, weil es ihm »zugefallen« ist.

Es gibt noch eine andere Weise, wie im Spielgenuß der Selbstgenuß darin stecken kann und bei vielen Menschen auch darin steckt. In vielen Spielen übernimmt jeder der Mitspieler eine Rolle, er begibt sich seines sonstigen Seins, verzichtet darauf Frau oder Mann, Herr oder Diener zu sein, und fühlt sich als Rollenführer. Und dies Eine-Rolle-spielen kann dem Ich einen besondern Akzent verleihen. Besonders Kinder fühlen in einer solchen Rolle ihre Wichtigkeit; daß sie selbst eine solche Spielrolle führen, erhöht das Selbstbewußtsein und wird genossen. Läge der Genuß in der Spannung des

Digitized by Google

Spieles, nicht in der eigenen Durchführung einer Rolle, so müßte das Zusehen genügen, um diesen Spielgenuß zu haben. Zuweilen sind wir ja auch mit solchem Zusehen zufrieden — beim Akrobaten, beim Schach etwa —, wobei freilich oft genug durch Einfühlung in einen der Mitspielenden der Genuß des Die-Rolle-führens wieder hereinkommt. Ganz deutlich aber tritt bei Kindern der Genuß daran, selbst seine Sache zu führen, und der Genuß, seine eigene Wichtigkeit hierin zu fühlen, hervor: Sie wollen nicht zusehen, sondern selbst mitspielen. Nicht das Würfeln selbst macht ihnen Freude, sondern daß sie selbst in einer Spielrolle beteiligt sind.

Von diesen einfachen Formen des »Selbst«genusses führt der Weg zu den oft ans Pathologische streifenden Genüssen des Selbstgefälligen, der in allen Erlebnissen immer nur sich selbst genießt.

Es sind zwei verschiedene Formen des Genusses seiner selbst, die in den verschiedenen erwähnten Fällen sich finden. Das eine ist der reflektive Genuß am Selbst, wo das Selbst im Objekt des Genusses darinsteckt. Indem der Genießende etwas tut, ist er auf sein eigenes Ich zurückbezogen, bewundert und genießt es: »Was bin ich doch für ein Kerl«. Im andern Falle ist es die Ichfärbung des Erlebens selbst, die genossen wird. Die Kinder, die sich in einer Rolle fühlen, sie als *ihre* Rolle fühlen und genießen, genießen die Ichfärbung des Erlebnisses. Die Hysterische pflegt alles mit jener Ichzugehörigkeitsbetonung zu erleben, die nichts Reflexives an sich hat, sondern eine bestimmte Art des Sichfühlens bedeutet. So ist die erstere Form ein genießendes Erfassen der Zugehörigkeit eines Objekts zum Selbst, die letztere ein Sichfühlen.

Aber beide Formen dieses Ichgenusses haben nichts mit dem ästhetischen Genuß zu tun. Es ist gerade eine spezifische Eigenheit alles ästhetischen Genusses, daß das »Selbst« im Sinne desjenigen, das gerade *mir* zugehört, ausgeschaltet ist. Gewiß ist aller Genuß ichbeteiligt, ichzentriert, und damit auch der ästhetische Genuß. Aber das Ich, von dem hier die Rede ist, ist einfach das erlebende Ich; es hat nichts zu tun mit jener Seite des Ich, die alles ihm Zugehörige als »mein« erlebt, jenes spezifische Ich, das sich allen anderen Seiten am Ich als stellungnehmend entgegensetzt. Diese Seite des Ich wird im ästhetischen Genuß nicht genossen, sie ist überhaupt ausgeschaltet im ästhetischen Erleben. Auch wenn ich eigene Erlebnisse ästhetisch genieße, die Stimmung etwa, so genieße ich den *Gehalt* der Stimmung der Sehnsucht, der Trauer, nicht daß *ich* es bin, der sehnsüchtig oder traurig ist. Die Selbstvergessenheit, die man dem ästhetischen Genuß im Gegensatz zu manch anderen Genüssen zu-

Digitized by Google

schreibt, und die nicht mit dem Vergessen alles übrigen Lebens verwechselt werden darf, wie sie sich in jedem Genuß findet, bedeutet, daß das Selbst vom ästhetischen Genuß ausgeschlossen ist. Diese Selbstvergessenheit ist ein Moment, das im »willenlosen Anschauen« Schopenhauers drinsteckt, denn alles Wollen geht gerade von jenem stellungnehmenden und possessiven Ich aus, das bei allem ästhetischen Genießen fehlt. Auch die Selbstvergessenheit gehört mit zu den Bestandstücken des »interesselosen Wohlgefallens« Kants, auf das wir noch zurückkommen werden.

6.

Wir sind noch nicht zu Ende mit denjenigen Momenten, die den Genuß zu einem außerästhetischen machen, selbst wenn die Fülle des Gegenstandes betrachtet wird. Ich entdecke etwa in einer Gemäldeausstellung unter lauter unbekannten Landschaften die Darstellung des Isartales bei München. Oder ich finde unter den unbekannten Gemälden eines, das ich schon früher gesehen habe; dann pflegt sich ein eigentümlicher Genuß beim Auftauchen des bekannten Bildes einzustellen. Es ist kein ästhetischer Genuß, aber es ist doch Genuß in der Betrachtung der Fülle. Denn gerade die Fülle des Bildes, die Darstellung, ist es — nicht sein Inhalt —, der diese Bekanntheitsqualität trägt.

Ein Beispiel anderer Art: Wir erwähnten, daß der Genuß an erotischen Stoffen oft genug rein gegenständlich ist, so daß die Einstellung auf die Fülle fehlt — es ist keineswegs notwendig, daß dem so ist. Diejenigen, die die lüsternen Frauengestalten der Rokokomaler, eines Boucher etwa, erotisch genießen, betrachten sicherlich ebenso gut die Fülle des Gegenstandes wie die, welche einen rein ästhetischen Genuß daran haben. In beiden Beispielen genügen unsere bisherigen Angaben über den ästhetischen Genuß nicht, um den Genuß als außerästhetischen charakterisieren zu können.

Man spricht im Fall des Bildes, das mich als bekannt anstrahlt, oft vom Genuß am Wiedererkennen. In der Tat ist es kein Genuß am Wiedererkennen. Ich brauche das Bild gar nicht wieder zuerkennen, nicht zu identifizieren, um diesen Genuß zu haben. Das Anstrahlen geht dem Wiedererkennen voraus und kommt ohne es vor. Der Genuß ist auch ebensowenig richtig bezeichnet, wenn man ihn Genuß an der Bekanntheit nennt. Nicht daß die Landschaft bekannt ist, bereitet mir Genuß — es ist kein Sachverhaltsgenuß, sondern das bekannte Bild schickt einen warmen Strahl der Vertrautheit in mich hinein, der dem fremden Bild vollkommen fehlt, und eben dieses Anstrahlen genieße ich.

Digitized by Google

Wenn ich genau prüfe, was eigentlich hier vorliegt, so ist es etwas typisch Anderes als beim ästhetischen Genuß. Der vertraute Gegenstand gleitet in der Auffassung in mich hinein; die Aufnahme in der Auffassung des Ich ist es, der sich der Gegenstand anschmiegt. Ich genieße nicht eigentlich den Gegenstand, wie im Ästhetischen, in seinen Eigenschaften und Gefühlscharakteren, sondern ich genieße das Mirvertrautsein des Gegenstandes. Dieses Mirvertrautsein ist nicht nur objektiv betrachtet eine Relation zu mir, eine Beziehung zwischen mir und dem Gegenstand, auch phänomenologisch steckt das Ich im Erleben der Vertrautheit. Denn diese Vertrautheit ist nicht einfach ein Charakter am Gegenstand, wie etwa die Heiterkeit der Farbe oder die Feierlichkeit eines Wortes, sondern sie ist außerdem noch etwas, das zugleich in Beziehung zu mir erfaßt wird. Schon im Erfassen liegt eine Beziehung zum Ich vor, nicht erst im Genusse – im Erfassen ist schon dies dem Ich sich Anschmiegen, das in das Ich Eingehen vorhanden.

Natürlich ist in die Vertrautheit in noch höherem Maße eine Beziehung zum Ich eingeschlossen, wenn zugleich auch der Inhalt des Vertrauten selbst zu mir in Beziehung steht. Hierher gehört z. B. der Genuß, den viele Leute haben, ihren Namen gedruckt zu sehen – sei es auch in dem indifferenten Zusammenhang einer Fremdenliste.

Überall ist in solchen Fällen schon in der Auffassung des Gegenstandes selbst – nicht erst im Genuß – ein Angreifen am Ich vorhanden, das im Ästhetischen fehlt. Der ästhetische Genuß an einem Bilde etwa, ist sachlich: die Auffassung, die Betrachtung selbst enthält keine Momente, die zum Ich in Beziehung stehen, nichts, was nicht im Aufgefaßten selbst liegt. Zunächst wird der Gegenstand rein sachlich aufgenommen, und dann erst strahlen die Momente in das Ich ein, werden von ihm genossen. Der Unterschied zwischen Vertrautheitsgenuß und ästhetischem Genuß liegt also darin, daß beim ästhetischen Genuß im Auffassen selbst keine Ichbeziehung liegt. In mancher Hinsicht ähnlich steht es mit dem sexuell orientierten Genuß im Anblick eines Körpers. Zwar glaube ich nicht, daß an dem ästhetischen Wert des menschlichen Körpers das Erotische gänzlich unbeteiligt ist, aber deshalb ist dennoch das erotische Genießen als solches streng vom ästhetischen geschieden: Und auch hier ist es die Ichbeziehung alles Erotischen, die mangelnde Sachlichkeit in der Betrachtung, die solch erotisches vom ästhetischen Genießen der Einstellung nach scheidet. Diese mangelnde Sachlichkeit ist freilich nicht richtig bezeichnet, wenn man sagt, im Erotischen liege stets ein Begehren, während das Ästhetische die Begehrungslosigkeit kenn-

Digitized by Google

zeichne. Für die groben Formen sexuellen Genießens beim Anblick eines schönen Körpers mag das zutreffen. Aber gerade jene groben Formen sind nicht die für die Analyse schwierigen. Wo sie eintreten, wird das Ästhetische bestenfalls als Vorwand nach außen hervorgekehrt, aber von dem Erlebenden selbst wird solches Genießen kaum mehr ästhetisch angesehen. Aber es giebt auch schwankendere Formen solch erotisch-ästhetischen Genießens: Sehr viele, die sich jene Kunstblätter von Bouchers liegender Frau oder Tizian-Giorgiones Venus anschaffen – »begehren« nicht etwa die auf dem Bild dargestellten Frauen, sie glauben wirklich ästhetischen Genuß zu haben, wo nur Rudimente davon vorliegen. Ein wirkliches Begehren tritt nicht ein, nur dasjenige, was den Ausgangspunkt jenes Begehrens bildet: Eine innere Interessiertheit am Gegenstande, die eine rein sachliche und damit ästhetische Betrachtung unmöglich macht.

Damit nun sind wir, wie schon verschiedentlich im Laufe dieser Untersuchung an ein Problem gelangt, das schon vor Kant – vor allem aber seit Kant die Gemüter beschäftigt hat, das Problem der Interesselosigkeit im ästhetischen Verhalten.

7.

Kants Behauptung, daß das ästhetische Wohlgefallen »ohne alles Interesse« sei, ist keineswegs eindeutig. Zunächst definiert er (§ 2 Kritik der Urteilskraft): »Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Existenz eines Gegenstandes verbinden.« Wir halten uns zunächst an diese Definition (und sehen in unseren Überlegungen vollkommen davon ab, daß diese Eigentümlichkeit das Wohlgefallen am Schönen von dem Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten scheiden soll). Wir können dann, ohne im Sinne Kants einen Fehler zu begehen, für unsere Zwecke statt des Wohlgefallens den Genuß einsetzen, denn Kant trennt beide Erlebnisse nicht. So ist zunächst behauptet, daß der ästhetische Genuß niemals Genuß an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes ist, ja daß die Existenz des genossenen Gegenstandes für den Genuß vollkommen gleichgültig ist. Wir können dieser Anschauung vollständig zustimmen: Wir hatten früher schon gesehen, daß der Phantasiegenuß ebenso groß sein kann wie der Genuß in der Wahrnehmung, daß solcher Phantasiegenuß auch keineswegs voraussetzt, daß die phantasierten Gegenstände als existierende angenommen werden – daß also die Vorstellung der Existenz des Gegenstandes indifferent ist für den Genuß. Freilich galt dies für alle Arten des Genusses, soweit sie nicht Genuß an dem Bestand eines Sachverhalts sind, also nicht für den ästhetischen Genuß allein.

Digitized by Google

Aber Kant fügt sofort seiner Definition eine Anmerkung bei, die das Problem auf ein neues Gebiet schiebt. Er fährt nämlich fort: »Ein solches (Wohlgefallen) hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrund desselben notwendig zusammenhängend.« Damit ist ein neues Moment in die Diskussion hineingeworfen: Die Beziehung des ästhetischen Genusses zum Willen; und erst diese Verbindung macht es überhaupt verständlich (wenn sie es auch nicht rechtfertigt), daß Kant von »Interesse« in diesem Zusammenhang spricht; denn in seiner Definition des Interesses selbst weicht Kant aufs äußerste vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab; niemand würde auf den Gedanken kommen zu behaupten, die Freude, daß mein Freund kommt (ein Wohlgefallen, das sich mit der Existenz des Gegenstandes verbindet), sei voll Interesse, nicht aber der Genuß an einer komischen Situation. Die auf Kant folgende Literatur hat denn auch – nach dem Vorgang Schopenhauers – vor allem im »interesselosem Wohlgefallen« die Beziehung des ästhetischen Genusses zum Willen diskutiert.[1] Für Kant stellt sich die Beziehung der Vorstellung von der Existenz eines Gegenstandes zum Willen also folgendermaßen dar: Wenn wir Genuß oder Freude an der Vorstellung haben, daß wir das große Los wirklich gewonnen hätten, so wird diese Freude der Bestimmungsgrund, uns das Gewinnen zu wünschen, es zu begehren – während der ästhetische Genuß bei dem reinen Genuß am Inhalt der Vorstellung stehen bleibt, keine Begierde nach der Existenz rege macht. Das unterscheidet etwa für Kant den Genuß des Schönen vom Genuß des Angenehmen: »daß nun ein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen rege macht«.

Auch hier können wir Kant beistimmen, soweit er vom ästhetischen Genusse spricht, wenn man seine Anschauung nur richtig erfaßt. Kant will gewiß nicht leugnen, daß tatsächlich der ästhetische Genuß Begierden aller Art auslösen kann. Der Maler, der sich ein herrliches Gemälde vorstellt und in seiner Vorstellung genießt, wird begreiflicherweise den Wunsch haben, seine Phantasie auf die Leinwand zu bannen, ebensowohl wird der Genuß desjenigen, der dies Gemälde ausgeführt sieht, die Begierde nach seinem Besitze rege

1) Die Interpretation der Interesselosigkeit nach der gegenständlichen Seite hin, etwa als zusammenhängend mit der Intensität des ästhetischen Wertes (vgl. z B. J. Cohn, Allgemeine Ästhetik, S. 30), muß ich hier außer Betracht lassen.

Digitized by Google

machen können. Aber ſolche Zuſammenhänge ſind nur pſychologiſch tatſächlich und indirekt – ſie gehen rein die pſychologiſche Wirkung des Genuſſes an.

Dagegen gibt es eine innere, nicht nur tatſächliche Beziehung zwiſchen der Freude an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes und dem Wunſch, dieſe Vorſtellung in die Wirklichkeit überzuführen. Aus der Freude in der Vorſtellung, aus dem Gedanken wie ſchön es wäre, wenn ich dieſes Stück beſäße, wächſt der Wunſch ſinngemäß heraus – nicht nur pſychologiſch tatſächlich. Und ſolch innerer Sinneszuſammenhang beſteht auch, wenn es tatſächlich bei dieſer Vorſtellung dieſer Exiſtenz bleibt und zu gar keinem Begehren kommt, wenn aus pſychologiſchen Gründen die inneren Beziehungen des Sinnes ſich nicht auswirken.

Es wäre alſo gegen Kants Beſtimmung nichts einzuwenden, ſolange wir wiederum nur bei dem äſthetiſchen Genuß bleiben und nicht weiterfragen, ob wirklich der Unterſchied des Wohlgefallens am Schönen, von dem am Angenehmen und Guten in ſolchen Momenten beſteht, und ob die angegebenen Beſtimmungen nicht auch noch auf andere Genüſſe zutreffen, als auf den äſthetiſchen Genuß allein.

Aber Kant ſelbſt iſt oft genug von ſeinen eigenen Beſtimmungen abgewichen. Er verwendet ſowohl den Begriff des Intereſſes verſchiedentlich in einem andern Sinn als in dem definierten (ſo z. B. wenn er ſagt: »ein jeder muß eingeſtehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin ſich das mindeſte Intereſſe mengt, ſehr parteilich und kein reines Geſchmacksurteil ſei«). Und ferner nimmt er auch die Beziehung des Willens zum intereſſierten Genuß zuweilen ganz anders, als es nach den Anfangsbeſtimmungen erlaubt wäre (ſo, wenn er ſagt: »alles Intereſſe ſetzt Bedürfnis voraus« oder: »was das Intereſſe der Neigung beim Angenehmen betrifft, ſo ſagt jedermann: Hunger iſt der beſte Koch, und Leuten von geſundem Appetit ſchmeckt alles, was eßbar iſt« – Fälle alſo, in denen der Genuß dem Willen folgt, nicht, wie es nach Kant ſein müßte, ſein Beſtimmungsgrund iſt).

Das macht es verſtändlich, daß in die Diskuſſion über Kants Wohlgefallen ohne Intereſſe alle möglichen Bedeutungen von Intereſſe mit einbezogen wurden, die ſich nicht an Kants Definition anſchloſſen, und alle möglichen Beziehungen des Willens zum Genuß erörtert wurden.[1] So wollen auch wir im folgenden ganz abſehen von Kants

1) Eine gute Überſicht der verſchiedenen Deutungen von Kants »Wohlgefallen ohne Intereſſe« gibt V. Baſch, Essai critique de l'esthétique de Kant. Paris 1896.

Digitized by Google

Bestimmungen darüber, wie der ästhetische Genuß zum Interesse und zum Begehren steht, und dies Verhältnis ohne Rücksicht auf Kant rein sachlich diskutieren.

Wir müssen uns dabei von Kants merkwürdiger Interessedefinition vollkommen losmachen: Das Phänomen des Interesses kann nicht als eine besondere Art des Wohlgefallens angesprochen werden, wie es Kant tut. Daß ich den Krieg zwischen zwei Staaten mit »Interesse« verfolge, besagt nicht, daß ich ihn mit Wohlgefallen verfolge. Ebensowenig steht Interesse in irgendeiner Beziehung zur Vorstellung einer Existenz des Gegenstandes. Ich kann Interesse haben an dem Inhalte meiner Phantasien, ohne irgendwelche Rücksicht auf die Vorstellung ihrer Wirklichkeit, und das Interesse an der Mathematik ist weder Interesse in der Vorstellung der Existenz der Mathematik, noch an der Existenz der Mathematik selbst. Natürlich kann ich auch Interesse an der Existenz eines Gegenstandes haben, etwa Interesse daran, daß die Eisenbahnverbindungen von meiner Heimat nach meinem Wohnorte gute sind usw.

Interesse hat also weder mit Wohlgefallen noch mit Existenz etwas zu tun – sondern ist zunächst eine eigene Form der Stellungnahme des Ich zu den Gegenständen. Ich kann einen Menschen »mit Interesse« betrachten und »ohne Interesse«. Nichts Inhaltliches ändert sich dann in meiner Betrachtung – aber meine gesamte innere Stellung zum Gegenstande wird eine andere. Wenn ich erfahre, daß ein Herr, den ich sehe, ein mir wohlbekannter Schriftsteller ist, so sehe ich ihn auf einmal mit »Interesse« an – ich sehe ihn »mit anderen Augen« an, es verändert sich dabei die Art, wie sich der Gegenstand mir gibt, wie er mir aufleuchtet, und es verändert sich auch meine innere Stellung zu ihm. Der Gegensatz dieses Begriffes von Interesse ist die Interesselosigkeit, die Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen – während der Gegensatz zu Wohlgefallen nicht Gleichgültigkeit, sondern Mißfallen ist.

In einem gewissen weitesten Sinn ist schon alle gefühlsmäßige Einstellung von »Interesse« begleitet: Im Genießen, im Sichfreuen über etwas, im Traurigsein über etwas, auch im Zornigsein liegt ein gewisses Interesse für den Gegenstand. Es ist dann einfach der Gegensatz dessen, was mich berührt und was mich nicht berührt, mich kalt läßt. Wenn der Eine sagt, daß ihm ein bestimmter Mensch sympathisch oder unsympathisch sei, ihn ärgere oder erfreue, so erwidert der andere vielleicht darauf, daß ihn dieser Mensch viel zu wenig interessiere, als daß solche Stellung möglich sei: So ist für alle innere Stellung zu einem Menschen ein gewisses Interesse an ihm notwendig.

Digitized by Google

Aber von eigentlichem Interesse für etwas reden wir doch erst dann, wenn diese innere Anteilnahme ein gewisses Mindestmaß überschreitet, wenn gerade »das Interesse haben für« dem Erlebnis eine besondere Interessefärbung gibt.[1] Wir reden erst dann davon, daß wir Interesse für eine Arbeit hätten, wenn die innere Anteilnahme als Erlebnis deutlich heraustritt, während natürlich jede intensivere Beschäftigung mit einer Sache einen gewissen Grad von Interesse voraussetzt; wenn auch vielleicht das Interesse an einer Sache zunächst durch das Interesse für etwas anderes, das damit zusammenhängt, veranlaßt ist, das Interesse für die Beschäftigung mit einem Berufe, dadurch, daß man sich von ihm pekuniären Erfolg verspricht usw. Wie groß das Maß überhaupt verfügbaren Interesses ist — das ist bei den verschiedenen Menschen verschieden. Wie es Menschen gibt, die fast alles mit Interesse tun, die die geringfügigste Aufgabe voller Interesse anpacken, so wird das Interesse anderer nur von ganz wenigen Dingen aufgeweckt. Und ebenso wechselt dasjenige, wofür das Interesse vorhanden ist, nach Anlage, Erziehung usw. Wir analysieren dies allgemeine Interessephänomen, das eine Reihe von Problemen in sich birgt, nicht weiter.

Von diesem allgemeinsten Phänomen des Interesses spalten sich nun andere ab, die wir ebenfalls als »Interesse« bezeichnen. Wir sprachen soeben von Interesse als innerer Anteilnahme, vom Interesse für etwas, für Kunst oder Politik, für Altertümer oder für das Sammeln von Schmetterlingen. Man redet aber auch davon, daß man Interesse an etwas habe, in ganz speziellem Sinn. Es hat jemand Interesse für Pferderennen, aber er hat kein Interesse daran, daß gerade dies bestimmte Pferd gewinnt (d. h. er hat z. B. nicht auf dieses Pferd gewettet). Wir wollen in diesem zuletzt erwähnten Sinne von »Interessiertsein« und »Uninteressiertheit« reden — nicht von »Interesse haben« und »Interesselosigkeit«. Interesselose Menschen sind oft gar nicht die »uninteressiertesten« Menschen.

Hiermit kommt eine neue Betonung in das Moment des Interesses herein. Nicht mehr das einfache »mit Interesse« Ergreifen des Gegenstandes ist die Interessiertheit, sondern das Ergreifen wegen irgend einer spezielleren Beziehung des Gegenstandes zu mir, etwa wegen eines Nutzens, den ich mir davon verspreche, eines Vorteils, den ich davon habe. Das Interesse, das ich an dem Gegenstande nehme,

1) Interesse im weiteren Sinne war natürlich auch dort bei Ritooks Versuchen (Zeitschrift für Ästhetik, 5. Bd., S. 367) vorhanden, wo trotz Interesselosigkeit der ästhetische Gegenstand gefiel. Es fehlte nur das Interesse im spezifischen Sinne.

Digitized by Google

stammt in solchen Fällen nicht rein aus ihm, nicht aus der rein inneren Beschäftigung mit ihm – ich erfasse nicht einfach den Gegenstand mit Interesse, sondern er gewinnt sein Interesse an irgendeiner Beziehung zu mir aus Zweckerwägungen z. B., wobei der Zweck wiederum ein auf mich selbst bezüglicher ist, nicht ein rein sachlicher. Das Interesse für Armenpflege ist ein rein sachliches, unteressiertes, nicht aber das für den eigenen Ruhm.

So kommt man dazu, ein interessiertes Interesse einem uninteressierten entgegenzustellen. Im uninteressierten Interesse steckt, daß der Gegenstand selbst vermöge seiner Natur mich festhält – im interessierten Interesse, daß der Gegenstand sein Interesse entweder von seiner Beziehung zum Selbst gewinnt oder durch seine Beziehung zu irgend etwas anderem (dem Nutzen etwa), das aber selbst wiederum wegen seiner Bedeutung für das Ich – für jenes Ich, das wir das »Selbst« nannten – Interesse hat.

Wir kommen hier auf die Unterschiede zurück, die wir bei dem Genusse der eigenen Stimmung gemacht hatten: Das Ich, das Interesse hat für bestimmte Dinge, ist einfach das erlebende, das auffassende Ich. Das Ich, das interessiert ist, dagegen ist jenes Ich, das begehrt, von dem die »Mein«betonung herrührt, das Ich, dessen Wichtigkeit der Selbstgefällige fühlt – das »Selbst«, wobei dies selbstische Interesse keineswegs egoistisch im engeren Sinne zu sein braucht.

Welche Rolle spielen die beiden Arten von Interesse im ästhetischen Genuß? Es ist selbstverständlich, daß wir für dasjenige, das wir ästhetisch genießen, Interesse haben müssen, und daß der ästhetische Genuß wächst, je mehr innere Anteilnahme, solches Interesse am Gegenstande vorhanden ist, den wir betrachten. Je mehr wir uns für den Stoff und seine Behandlung »interessieren«, desto leichter wird sich der Genuß an ihnen einstellen können, desto wirksamer werden die genußbegründenden Momente. Es ist kein Zufall, daß die Poesie das Thema der Liebe in immer neuen Variationen behandelt und so das starke Interesse ausnutzt, das die meisten Menschen diesem Stoff entgegenbringen, während dort, wo dieses Interesse fehlt, mit dem Interesse an den »langweiligen Liebesgeschichten« auch der ästhetische Genuß an ihnen zu fehlen pflegt. Wo der Stoff schon an sich geeignet ist, allgemein dies Interesse zu erwecken, wo man sich nicht darauf verläßt, daß der Einzelne vermöge seiner speziellen Interesserichtungen das Interesse schon mitbringt, da reden wir von »interessanten« Stoffen. So gilt wohl allgemein der Inhalt von Nietzsches Werken an sich schon als interessanter, als ein Buch über formale Logik.

Digitized by Google

Muß alſo hier die Antwort gegeben werden, daß der äſthetiſche Genuß (oder vielmehr die äſthetiſche Betrachtung im Genuß) in dieſer Hinſicht keineswegs »intereſſelos« ſei, ſo wird das Problem weit komplizierter, wenn man fragt, ob der äſthetiſche Genuß intereſſiert ſei oder nicht.

In einer Hinſicht iſt aller Genuß »intereſſiert«, im Gegenſatz zur Freude, wie wir ſchon bei früherer Gelegenheit ſahen. Wir bezeichneten damals die Freude als desintereſſiert, weil ſie ſich auf den Gegenſtand richtet, weil die Luſtmomente an dem Gegenſtandserfaſſen ſelbſt haften. Dagegen iſt aller Genuß »intereſſiert«, iſt eine Ichaffiziertheit, die Luſt heftet ſich an das Ich, ſteckt im Ich — aller Genuß war in dieſem Sinne »Selbſt«genuß. So müſſen wir alſo ſagen: Der Genuß als ſolcher iſt in jedem Fall »intereſſiert«, alſo auch im Falle des äſthetiſchen Genuſſes.

Hier wurde von der Intereſſiertheit des Genuſſes ſelbſt geſprochen. Es iſt eine vollkommen andere Frage, ob im Betrachten, im Erfaſſen des Gegenſtandes eine Ichbeziehung, eine Intereſſiertheit ſteckt. Und hier muß die Antwort lauten: Der äſthetiſche Genuß ſchließt jede Art von Intereſſiertſein am Genußobjekt aus.

Zunächſt ſcheiden alle Fälle der Intereſſiertheit an einem Gegenſtande wegen des Nutzens, den ich davon habe, des Vorteils, den ich mir davon verſpreche, alſo wegen irgendeines Motivs, überhaupt aus den Genußmöglichkeiten aus, und damit auch aus aus dem äſthetiſchen Genuſſe. Wenn jemand intereſſiert iſt am Steigen der Fleiſchpreiſe, weil er Viehproduzent iſt, ſo kann er ſich gewiß freuen über dies Steigen der Preiſe, *weil* er ſich anſehnlichen Gewinn erhofft. Er kann auch Genuß haben an dieſem Steigen der Preiſe, aber wie wir ſahen, motiviert die Tatſache, daß er ſich anſehnlichen Gewinn erhofft, dieſen Genuß nicht, ſondern iſt die Urſache dieſes Genuſſes, vielleicht auch die Genußquelle. Dennoch iſt dieſer Genuß nicht Genuß rein an dieſem Gegenſtande, nicht unintereſſierter Genuß, ſondern der Gegenſtand bezieht das Intereſſe, das er für mich hat, aus dem Nutzen, den er mir bringt. Alſo wenn auch nicht der Genuß ſelbſt — ſo wenig hier wie ſonſt — motiviert, ſondern motivlos iſt, ſo iſt doch das Intereſſe an dieſem Gegenſtande motiviert aus dem Gewinne heraus, den er aus dem Steigen der Fleiſchpreiſe erwartet. Der äſthetiſche Genuß dagegen verlangt, daß auch das Intereſſe am betrachteten Gegenſtande nicht weiter motiviert iſt, daß es einfach Intereſſe an *dieſem* Gegenſtand iſt. So muß es im äſthetiſchen Genuß ein vollkommen »unmotiviertes« Intereſſe ſein, und damit nach der Richtung des Nutzens hin vollkommen unintereſſiert. Das

Digitized by Google

ist der erste Sinn des Satzes: daß die ästhetische Betrachtung »uninteressiert« sein müsse: Das Interesse am Gegenstande muß unmotiviert sein.

Aber auch wenn das Interesse am Gegenstande des Genusses nicht motiviert ist, kann es dennoch interessiert sein; immer dann interessiert, wenn schon irgendwie im Erfassen des Gegenstandes eine Beziehung zum Selbst darinsteckt. In allen solchen Fällen wird die Ichaffiziertheit nicht rein von der Aufnahme des Gegenstandes aus erregt werden, sondern aus jener Beziehung zum Selbst her wird das Ich afflziert.

In ganz verschiedener Weise nun kann schon im Erfassen des Gegenstandes die Beziehung auf das Selbst darinstecken. Das Genußobjekt als solches kann die Beziehung zu mir enthalten. Wir können es genießen, wie geschickt wir sind – man kann es genießen, was für ein Kerl man ist.

Wir fanden ferner, daß beim Genuß an Erlebnissen das Erlebnis schon »selbst« »tangiert sein kann, der Genuß ein Genuß an einer bestimmten Art sich zu fühlen ist (Genuß der Stimmung als eigener).

In diesen beiden Fällen war das Selbst irgendwie am Aufbau des Gegenstandes beteiligt – in anderen dagegen spielt das Selbst nur durch die Weise, wie der Gegenstand zu mir steht, in die Auffassung hinein: Die Landschaft, die mir vertraut ist, enthält als Landschaft nichts vom Selbst in sich. Dennoch sind wir in ihrem Betrachten nicht uninteressiert – es ist hier die Art, wie sie sich als zu mir gehörig präsentiert und von mir erfaßt wird, worin der interessierte Genuß gründet.

Anders wieder beim Angenehmen und beim Erotischen. Wir müssen in solchen Fällen dreierlei unterscheiden: Einmal – um es am Beispiele zu verdeutlichen – den Genuß einer Speise, wenn man lange gehungert hat. Hier gründet der Genuß nur zum Teil im Geschmack der Speise selbst, zum größeren Teil aber darin, wie die Speise meinen Hunger befriedigt. Es ist also weniger Genuß an der Speise als Genuß in der Befriedigung des Hungers, und solcher Genuß ist im höchsten Maße interessiert. Wenn grobsinnliches Begehren durch den Anblick eines schönen Körpers befriedigt wird, so steht solcher Genuß auf derselben Stufe der Interessiertheit.

Aber beim Genuß von Speisen ist außer solchem Genuß in der Stillung des Hungers noch ein Doppeltes möglich: Wir kosten die Speise, wir kosten den Wein – es ist ein reines Gegenstandserfassen, so uninteressiert wie der Anblick eines Landschaftsgemäldes. Aber

Digitized by Google

wir können die Speise auch schmecken, den Wein schlürfen, uns im Erfassen ihrem angenehmen Reiz überlassen und dann liegt schon im Erfassen die Interessiertheit; wir lassen uns durch ihre Annehmlichkeit affizieren, wie wir von einem lauen Bad unseren Körper umkosen lassen. Dann ist nichts mehr vom uninteressierten Kosten vorhanden, das wir zum ästhetischen Genuß im weiteren Sinne rechnen dürfen – es ist ein rein sinnlicher Genuß. Und zu dieser Art von Genuß werden wir auch das erotisch-genießende Anschauen eines schönen Körpers rechnen müssen, im Gegensatz zum ästhetisch-uninteressierten, das alle Qualitäten des Körpers, auch die erotischen, sachlich gegenständlich erfaßt.

Diese Beispiele aus unseren früheren Untersuchungen können illustrieren, was gemeint ist, wenn wir den ästhetischen Genuß als Genuß im uninteressierten Betrachten der Fülle des Gegenstandes bestimmen. Nicht etwa als interesseloses Betrachten; im Gegenteil ein hohes Interesse ist Voraussetzung intensiven Genießens. Und weiterhin darf das Beiwort uninteressiert nicht auf den Genuß selbst bezogen werden: Das Betrachten muß uninteressiert sein, nicht der Genuß. Denn Genuß aller Art ist, wie wir sahen, vermöge seiner Ichaffiziertheit stets interessiert.

Diese Überlegungen erlauben uns nun auch Stellung zu nehmen zu der von Kant angeschnittenen Frage der Beziehung von Genuß und Wollen. Was alles tatsächlich an Begehrungsmomenten mit dem Genuß verknüpft sein kann, interessiert uns so wenig wie es Kant interessierte. Daß der ästhetische Genuß an einem Kunstwerk zum Besitz anreizen kann, daß der ästhetische Genuß eines schönen Körpers zum Motiv sexuellen Begehrens werden kann – das mag den Gegnern Kants ohne weiteres zugegeben werden (so wie es auch Kant zugeben würde). Nietzsche, der sich gegen Kant und Schopenhauer wendet, behauptet auch nicht mehr als solche tatsächliche Beziehung zwischen Genuß und Begehren[1]: »Aber gesetzt, daß Schopenhauer hundertmal für seine Person recht hätte, was wäre damit für die Einsicht ins Wesen des Schönen getan? Schopenhauer hat eine Wirkung des Schönen beschrieben, die willen-kalmierende, ist sie auch nur eine regelmäßige? Stendhal, eine nicht weniger sinnliche, aber glücklicher geratene Natur als Schopenhauer, hebt eine andere Wirkung des Schönen hervor: »Das Schöne verspricht Glück«, ihm erscheint gerade die Erregung des Willens (»des Interesses«) durch das Schöne der Tatbestand«.

1) Nietzsche, Genealogie der Moral, Taschenausgabe, Bd. 8, S. 410.

Digitized by Google

Aber die Frage, die uns interessiert ist nicht die, wie psychologisch in diesem oder jenem Menschen Genuß und Wille zu einander stehen, sondern wie wesensgesetzlich der Zusammenhang zwischen Genuß und Begehren beschaffen ist – vor allem, ob im ästhetischen Genusse selbst ein Begehren steckt.

Auch hier können wir auf Früheres zurückgreifen: Aller Genuß ist Aufnahme, Hingabe, Passivität – wir hatten in dieser Hinsicht gerade den Genuß allem Wollen gegenübergestellt. So liegt im Genuß schon seinem Wesen nach das Schweigen der Aktivität und damit des Willens, nicht nur im ästhetischen Genuß. Noch stärker aber als in anderen Genüssen fehlen die Willensmomente im ästhetischen Genuß. Es liegt kein inneres Anschreißen des Genußgegenstandes im ästhetischen Genuß, es fehlt jenes raffende Begehren stürmischen Genießens. Es fehlt aber auch jene wesensgesetzliche Verknüpfung des Wollens mit dem Gegenstand des Genusses, wie wir sie bei den Genüssen an der Vorstellung von der Existenz eines Gegenstandes fanden, wo der Genuß an der Vorstellung, daß mein Freund käme, den Wunsch, diese Vorstellung in Wirklichkeit überzuführen, mit sich führt. Wir finden also: Im ästhetischen Genuß fehlt die Aktivität sowohl als Bestandteil des Gegenstandserfassens, als auch als wesensgesetzliche Folge des Genusses. Ebenso aber fehlt jene Beziehung zur Aktivität, wie sie in einer Reihe von interessierten Genüssen ohne weiteres gegeben ist. Überall, wo der Genuß ein Genuß in der Befriedigung eines Triebes, eines Wollens, eines Begehrens ist – da muß natürlich ein Trieb, ein Wollen, ein Begehren notwendig der Befriedigung vorausgehen. Und endlich liegt im erotisch-interessierten Betrachten eines schönen Körpers und damit auch im erotisch-interessierten Genuß die wesensgesetzliche Tendenz, in das sexuelle Begehren überzugehen. Im ästhetischen Genuß dagegen fehlen die Willensmomente aller Art: Sowohl diejenigen, die in der Aktivität anderer Genüsse, wie diejenigen, die in ihrer Interessiertheit gründen.

Diese Uninteressiertheit und diese Willenlosigkeit des ästhetischen Genießens ist es, was zusammen mit dem Aufgehen des stellungnehmenden Ich im genießenden die »Selbstvergessenheit« des ästhetischen Genusses ausmacht, die nicht mit »Ichvergessenheit«, dem Fehlen des Ichbewußtseins identifiziert werden darf: Jenes aktive Selbst, das will, das interessiert ist, das Stellung nimmt, gibt sich auf zugunsten des Gegenstandes in reiner Betrachtung; während vom Ichbewußtsein doch ein Moment, die Ichaffiziertheit, die der Gegenstand erweckt, vorhanden ist. Mit Recht hat Schopenhauer wieder und immer wieder betont, wie selten dieser Zustand der Ausschaltung des Selbst eintritt

Digitized by Google

– wie selten all unsere Interessen schweigen, damit das willenlose Anschauen eintreten kann. Gewiß ist es eine Übertreibung Schopenhauers, daß die meisten Menschen, die »Fabrikware der Natur«, überhaupt nicht ästhetisch genießen können, weil sie nicht imstande sind, ihren Willen zum Schweigen zu bringen; aber so viel ist sicherlich richtig, daß eine ganze Anzahl begünstigender psychologischer Umstände im Menschen zusammentreffen müssen, damit einem Kunstwerk gegenüber, das schwer zugänglich ist, solch willenloses Anschauen zustande kommt. Und es mag sein, daß es mehr Menschen gibt, als wir gewöhnlich annehmen, denen solche innere Loslösung von ihren Interessen, solches Zum-Schweigen-bringen des Willens fast niemals gelingt. Daß sie niemals in jenen Zustand gelangen, den Schopenhauer mit so enthusiastischen Worten geschildert hat: »Das ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.«

Nur in zwei Momenten könnte man eine entfernte Beziehung des Genusses zum Willen erblicken: Einmal darin, daß in allem Genuß eine Tendenz zum Festhalten des Genusses liegt, so wie in allen Lusterlebnissen die Tendenz steckt, in ihnen zu beharren, sie innerlich weiterzuleben: »Denn alle Lust will Ewigkeit.« Aber diese Tendenz wird erst im Moment des Aufhörens als wirksam erlebt – und dann ist »Tendenz« noch nicht einmal ein Streben, geschweige denn ein Begehren oder Wollen. Und nicht viel anders steht es mit dem zweiten Moment: Es besteht in jener inneren Zuneigung, jener inneren Hinneigung, die wir zu dem Objekt unseres ästhetischen Genusses fühlen können – in jener inneren Stellung des Sichangezogenfühlens durch das Gemälde, das wir ästhetisch genießen. Aber auch jene »Neigung« zeigt nur entfernt eine Verwandtschaft mit manchen Momenten, die sich auch zuweilen im Wollen und Begehren finden – sie ist weit entfernt selbst ein Wollen oder Begehren zu sein.

8.

Die Angabe, daß das ästhetische Genießen ein *Genießen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes* ist, scheint mir das Minimum dessen anzugeben, was verlangt ist, damit sich der *ästhetische* Genuß einstellen kann. Nicht als ob damit das *Wesen* des ästhetischen Genusses erschöpft sei – es läßt sich so wenig erschöpfen, wie das Wesen irgendeiner anderen letzten phänomenologischen Tatsache.

Digitized by Google

Freilich gilt dies Minimum nur für den ästhetischen Genuß im weiteren Sinne. Der ästhetische Genuß an ästhetischen Werten enthält noch mancherlei, das ohne genaue Untersuchung der ästhetischen Werte nicht verständlich gemacht werden kann. Aber der ästhetische Genuß am Wein, an eigenen Stimmungen usw. – sie verlangen als Vorbedingung nichts weiter als die charakterisierte Art der Einstellung. Gewiß ist selten genug der ästhetische Genuß so einfach konstruiert, daß nicht über dies Minimum hinaus noch mancherlei in ihm enthalten wäre – aber diese Untersuchung sollte sich unserer Grundabsicht nach nur auf das Minimum des zum ästhetischen Genuß Erforderlichen beschränken.

Dennoch könnte man zweifelhaft sein, ob die angeführten Merkmale des ästhetischen Genusses wirklich ausreichen, um die ganz verschiedenartige Schätzung verständlich zu machen, die Ethik und populäre Meinung dem ästhetischen Genuß anderen Genüssen gegenüber zuteil werden lassen. Strenger Rigorismus hat freilich von jeher den ästhetischen Genuß mit anderen Genüssen zusammengeworfen: Ihm war Genuß und Genuß dasselbe; er verpönte Theater und Musik ebenso, wie Sport und Spiel und gestattete kaum den ästhetischen Genuß, wenn ein höherer Zweck ihn rechtfertigte; die Musik durfte gerade noch in den Dienst des Gesangs zur Ehre Gottes gestellt werden, aber sie ward als Selbstzweck nicht geduldet.

Die kulturelle Auffassung unserer eigenen Zeit hat den ästhetischen Genuß losgelöst von seiner Verquickung mit anderen Genüssen. Und heute pflegt man dem ästhetischen Genuß eine ebenso hohe Schätzung in der öffentlichen Meinung zuzuwenden, wie man die übrigen Genüsse als etwas Indifferentes oder gar Verwerfliches beiseite schiebt – als Erlebnisformen, die jedenfalls nicht ethisch positiv gewertet werden.

Woher der Genuß – aller Genuß – so tief in der Meinung der Rigoristen steht, davon sprachen wir. Es ist die Passivität und Ichaffiziertheit alles Genießens, was sie verabscheuen, und in der Tat bildet nach dieser Seite auch der ästhetische Genuß keine Ausnahme.

Die Hochschätzung des ästhetischen Genusses liegt nach einer anderen Richtung: Sie gründet sich nicht in erster Linie auf die Eigenschaften des Genusses selbst, sondern auf die Gegenstände, auf die er sich richtet. Und da wird deutlich, daß zunächst nur der Genuß an ästhetischen Werten solche Hochschätzung genießt. Vom Wertgesichtspunkt betrachtet pflegen wir den ästhetischen Genuß, der sich nicht auf Werte stützt, eher den sinnlichen Genüssen beizuzählen als den ästhetischen. So wird der ästhetische Genuß am Weine, so wird der

Digitized by Google

Genuß an eigenen Stimmungen meist nicht mit hineinbezogen in die Wertschätzung des Ästhetischen. Und deutlich kann man an den Übergangsformen sehen, daß sich – je nachdem ein Wertfühlen in ihnen steckt oder nicht – auch die gefühlsmäßige Wertung des Genusses verändert. Es besteht so z. B. heute die Tendenz, den Geschmack an Damentoiletten in den Bereich des Wertästhetischen mit hineinzuziehen – ihn aus dem rein sinnlichen Reiz der Kleidung zur Ausgestaltung ästhetischer Werte überzuführen. Und sofort hat in Künstlerkreisen der ästhetische Genuß an solchen Toiletten eine Färbung erhalten, die ihn an der Hochschätzung des ästhetischen Genusses teilnehmen läßt.

Daß der Genuß an ästhetischen Werten solcher Hochschätzung sich erfreuen darf, liegt an bestimmten Gesetzmäßigkeiten der allgemeinen Wertlehre: Das innerliche Sich-einem-Wert-überlassen, wie es sich im ästhetischen Wertgenuß findet, repräsentiert ebenso selbst einen Wert, wie das innerliche Sich-einem-Unwert-überlassen einen Unwert darstellt. Diese Gesetzmäßigkeiten, die auf allen Wertgebieten sich wiederfinden – sie können hier nur gestreift werden –, verschaffen allem ästhetischen Wertgenuß von vornherein einen Wert, der eben denjenigen Genüssen, die nicht Wertgenüsse sind, nicht zukommt. So hat auch der ästhetische Genuß an ästhetischer Dutzendware noch immer etwas von diesem Werte des ästhetischen Wertgenusses.

Solcher Wert kommt also allem ästhetischen Wertgenusse zu – ganz gleich, wie er im einzelnen beschaffen ist. Aber es ist ohne weiteres klar, daß die Größe dieses Wertes abhängig ist von der Tiefe der Werte, auf die sich der ästhetische Genuß gründet. Auch der Genuß an einer Operettenmelodie, auch der Genuß an einem leichten Witzwort ist ästhetischer Genuß, so gut wie der Genuß an einer Brucknerschen Symphonie oder am Don Quixote des Cervantes; aber die Werte, die in ihnen verkörpert sind, sind so verschieden an Tiefe und Gehalt, daß fast die Vergleichsmöglichkeit fehlt. Dennoch ist – wir betonen es nochmals – der Genuß an der Operette, am Witzwort, solange in ihnen überhaupt ästhetischer Wert steckt, Genuß an ästhetischen Werten und nimmt deshalb immer noch am Wert des Wertgenusses teil. Aber wenn man von dem Werte des ästhetischen Genusses gewöhnlich redet, wenn man es als selbstverständlich ansieht, daß etwa die Erziehung zum Kunstgenuß zu etwas Wertvollem erzieht, so denkt man vor allem an den Genuß an t i e f e n ästhetischen Werten.

Daß das Genießen tiefer ästhetischer Werte selbst einen Wert darstelle, hat man seit alten Zeiten dunkel gefühlt, nur hat man

Digitized by Google

dieſe Tatſache meiſt falſch aufgefaßt. Man ſetzte Wert und moraliſchen Wert gern einander gleich, ſuchte irgendwie nach etwas »Moraliſchem« im engeren Sinne, das man mit dem äſthetiſchen Genuſſe verknüpfen könne. Vom »Moraliſchen« ſteckt natürlich im äſthetiſchen Wertgenuß ſelbſt nichts. So ſchob man denn den Wert des äſthetiſchen Genuſſes von ſeinem Eigenwerte weg auf ſeine Wirkung, als ob er erſt durch ſeine Wirkung wertvoll würde. Entweder auf die unmittelbare Wirkung, die noch im Genußleben ſelbſt ſteckt – er erhebe, befreie, reinige im Erleben –, oder auf ſeine mittelbare, er veredele, mache menſchlich beſſer, vornehmer, tiefer. Von Ariſtoteles bis auf unſere Tage hat man den Wert des Äſthetiſchen in ſolch unmittelbarer Wirkung des äſthetiſchen Genuſſes geſucht, und von Plato bis zu Schiller und Tolſtoij hat man den Wert des äſthetiſchen Genuſſes aus ſeiner moraliſchen Wirkung beweiſen oder aus ſeiner unmoraliſchen beſtreiten zu müſſen geglaubt.

Daß unmittelbar im äſthetiſchen Genießen eine innere Erhebung, Befreiung darin ſteckt, ein Hinausgehobenſein aus dem Alltag, iſt ſicherlich richtig. Aber das iſt ein Wert ganz anderer Art als der, von dem wir hier ſprechen – ein Wert, der auch ſonſt häufig genug vorkommt: Das Erhobenſein bei einer ernſten Feier, das geiſtige Entrücktſein in der Hingabe an eine wiſſenſchaftliche Arbeit, die feierliche Stimmung eines Sonnenaufgangs ſtehen in einer Linie mit ſolchem Entrücktſein im Genuß. Und zudem iſt es ein ganz anderer Sinn – wir kommen noch auf ihn zurück –, in dem man vom *Wert* ſolcher Erlebniſſe ſpricht, als der, in dem man den eigentlichen äſthetiſchen Wertgenuß an einer Symphonie zu werten pflegt, von dem wir hier einzig ſprechen. Er bezieht nicht erſt ſeinen Wert aus den pſychiſchen Einſtellungen, zu denen er Anlaß gibt, ſondern er trägt dieſen Wert in ſich als Hingabe an tiefe äſthetiſche Werte.

Weniger noch als dies unmittelbare Erleben kann die eigentliche moraliſche Wirkung für den Wert des äſthetiſchen Genuſſes verantwortlich gemacht werden. Man ſucht ſie zuweilen im Negativen, darin, daß im äſthetiſchen Genuß alle ſchlechten Antriebe ſchliefen, daß man von allen egoiſtiſchen Trieben im äſthetiſchen Genuſſe befreit iſt. Gewiß iſt in dieſen Hinweiſen etwas geſehen, das wir noch zu beſprechen haben werden, aber es geht nicht an, rein auf das *Fehlen* aller ſchlechten Antriebe den moraliſchen Wert des äſthetiſchen Genuſſes gründen zu wollen. Solche Begründungen ſind der Ausfluß jener von Nietzſche oft verſpotteten Ethik, daß Gutſein und nichts Böſes Tun eigentlich dasſelbe ſei; aber aus negativen Momenten wächſt *an ſich* noch keine Bewertung heraus.

Digitized by Google

Meist pflegt man deshalb auch lieber von den positiven moralischen Wirkungen des ästhetischen Genusses zu reden, die seinen Wert begründen sollen. Aber bei der Annahme solcher moralischen Wirkung des Ästhetischen ist der Wunsch der Vater des Gedankens. Wie weit der ästhetische Genuß tatsächlich veredelt, ist eine offene Frage, die nur eingehende psychologische Analyse entscheiden kann. Jedenfalls besteht keinerlei Wesenszusammenhang zwischen ästhetischem Genuß und Veredlung. Eher umgekehrt: Es können vielleicht bestimmte ästhetische Werte nur von sehr veredelten Menschen erfaßt werden — vielleicht gelingt die Ausschöpfung mancher Tiefen dramatischer Werke Goethes nur dem Veredelten —, aber in solchen Fällen ist die Veredlung Vorbedingung und nicht Folge des ästhetischen Genusses. Es ist auch gewiß zuzugeben, daß der ästhetische Genuß veredelnd wirken kann. Aber oft genug hat die Erfahrung gelehrt, daß intensives Aufgehen in ästhetischen Genüssen, vor allem in musikalischen Genüssen, Verweichlichung, menschliche und moralische, zur Folge hat. Doch auch bei solcher Wirkung wird der Genuß an einer Beethovenschen Symphonie seinen hohen Wert *in sich* behalten. Es ist keine Erhöhung, sondern eine Degradation des Kunstgenusses, wenn man seinen Wert abhängig macht von den zufälligen moralischen Wirkungen, die er auslöst.

Aber auch hier wieder müssen wir uns hüten, das Streben nach dem Träger eines Wertes von vornherein für besonders wertvoll zu halten, das Streben nach ästhetischem Genuß von vornherein höher zu bewerten als das Streben nach anderen Genüssen. Was bei anderen Genüssen bedenklich macht, ihre Passivität und Lust in der Ichaffiziertheit, ist ja beim ästhetischen Genuß ebenso vorhanden, und das Erstreben des ästhetischen Genusses mag vielleicht gerade durch diese Momente motiviert sein und nicht durch das Verlangen nach *tiefen ästhetischen* Werten.

Neben dem Wert des ästhetischen Genusses selbst, als *Hingabe* an tiefe ästhetische Werte steht der Wert der *Persönlichkeit*, die solchen Genuß zu erleben fähig ist. Es ist ganz selbstverständlich, daß dazu, tiefe Werte fühlen und genießen zu können, eine tiefe Persönlichkeit gehört. Die oberflächlichen ästhetischen Werte eines Tingeltangelliedes bedürfen keiner ästhetisch veredelten Persönlichkeit, um sie aufzunehmen, ja, stoßen eine ästhetisch tiefe Persönlichkeit vielleicht ab. Sexueller Genuß, Sportgenuß — sie erfordern nicht viel mehr als das normale Funktionieren des psychisch-physischen Lebens — der tiefe ästhetische Genuß verlangt eine Persönlichkeit, die reich und tief genug ist, diese Werte zu erfassen. So geht diese Art von Wertung,

Digitized by Google

die sich auf die Werte gründet, nicht nur auf den Genuß als Erlebnis einer Persönlichkeit, sondern auch auf die Persönlichkeit selbst, die solche Werte erfaßt.

Bei der Bewertung der Persönlichkeit, die solchen tiefen Genuß erlebt, ist nun auch ein Moment von Interesse, das für den Wert des ästhetischen Genusses als solchen nicht in Betracht kam. Wir lehnten es ab, den Wert des ästhetischen Genusses daraus zu begründen, daß selbstische Antriebe darin fehlten. Aber jetzt, wo die Persönlichkeit bewertet werden soll, die genießt, wo der Genuß nicht als Einzelerlebnis, sondern in seiner Bedeutung für die Persönlichkeit in Betracht kommt, hat auch die Wertung des Negativen einen guten Sinn. Solche Bewertung bedeutet hier, daß wir in der ästhetischen Betrachtung Momente auszuschalten pflegen, die sonst unser Leben beherrschen. Ästhetischer Genuß war Genuß in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes: Sowohl in der Uninteressiertheit als in der Betrachtung der Fülle liegt ein positives Moment der genießenden Persönlichkeit. Nicht jeder ist im stande, von seiner Interessiertheit zugunsten der reinen Betrachtung abzusehen. Hierher gehört das oft angeführte Beispiel des Bauern, der seine Äcker und Wiesen nur auf ihren Nutzen hin, nicht ästhetisch betrachten kann, die Beispiele jener Allzuhäufigen, die nicht imstande sind, ein Aktbildnis oder gar einen nackten menschlichen Körper unerotisch, uninteressiert zu genießen – sie alle vermögen nicht, den Wert in sich zu verkörpern, der in solcher Sachlichkeit liegt. Freilich findet jener »Sachlichkeitswert« der Persönlichkeit im konkreten Erleben nur dann seine Stelle, wenn nicht gerade der Gegenstand es verlangt, interessiert, außerästhetisch betrachtet zu werden. Wer bei einem Brand, bei dem er helfen könnte, es vorzieht, ästhetisch den Brand zu genießen, oder wer die Züge eines Sterbenden betrachtend ästhetisch studiert – bei dem werden wir keinen besonderen Wert in solch »uninteressierter Betrachtung« des Gegenstandes erblicken. Die Bewertung geht nur auf die allgemeine Fähigkeit zu solcher Einstellung, nicht darauf, ob die Einstellung im konkreten Falle berechtigt ist oder nicht.

Von dem Wert des Ästhetischen sprachen wir, soweit er unmittelbar von den ästhetischen Werten der Gegenstände herrührt. Der ästhetische Genuß kam dabei nicht seinen charakteristischen Eigenschaften nach, sondern nur als Genuß an gewissen Gegenstandsbestimmtheiten, an den ästhetischen Werten in Betracht.

Der Genuß, der von dem Erfassen tiefer ästhetischer Werte herrührt, trägt eben hierdurch schon den Charakter des Tiefen,

Digitized by Google

Ernsten an sich: Es ist die »Qualität der Tiefe«, die wir ehemals besonders hervorhoben, als wir von der Genußtiefe sprachen, die ihren Ursprung in der Werttiefe des ästhetischen Gegenstandes hat.

Die Wertung des ästhetischen Genusses hatten wir bisher nur in ihrer Beziehung zu den Werten des Genußgegenstandes betrachtet. Aber man kann auch den ästhetischen Genuß rein als das Erlebnis, das er in sich ist, bewerten, abgesehen von dem, was ihm von den ästhetischen Gegenständen aus zuwächst. Man pflegt ja auch Erlebnisse selbst auf ihren Wert zu vergleichen: So pflegt man über den Wert der Reue rein als Erlebnis zu diskutieren, ganz abgesehen von dem Wert oder Unwert der Tat, die man bereut. So preist man denn auch z. B. die Tiefe oder die »Intensität« des ästhetischen Genußlebens gegenüber der Oberflächlichkeit, der Flachheit, mit der wir sonst unser Leben hinzubringen pflegen. Zum Teil mag mit solcher Tiefe des ästhetischen Genusses auch jene gemeint sein, die aus dem Erfassen tiefer Werte herstammt; aber die Frage läßt sich jedem ästhetischen Genusse, nicht nur dem ästhetischen Wertgenusse gegenüber stellen, und ist demnach prinzipiell unabhängig von jenen Eigenschaften des Genusses, die mit dem Gegenstandswerte zusammenhängen.

Lipps hat die Tiefe als eine Eigenschaft alles ästhetischen Genusses bezeichnet. Soll diese Behauptung einzig auf den Wertgenuß gehen und nichts weiter besagen, als daß schon durch solches Werterfassen dem Genuß eine gewisse Tiefe zuwächst, so können wir ihr zustimmen. Uns aber interessiert hier die weitere Frage, ob, abgesehen vom Wertgenuß, allem ästhetischen Genuß Tiefe zukomme. Man wird diese Frage verneinen müssen (wofern man davon absieht, daß in gewissem Sinne nach unseren früheren Feststellungen jeder Genuß als tief bezeichnet werden darf): Der ästhetische Genuß an Farben und Tönen mag außerordentlich tief sein, aber er muß es nicht sein; und es gibt sehr tiefen und sehr wenig tiefen Genuß an Gedichten, Bildwerken, Musikstücken.

Wenn nun aber der ästhetische Genuß tief ist – in welchem Sinne pflegt er es zu sein? Wir hatten früher mancherlei Bedeutungen der Genußtiefe unterschieden, und all diese Bedeutungen kommen in der Tat hier in Betracht. Der Genuß kann an der Tiefe des Ich angreifen – und deshalb tief sein. Der Genuß am Faust ist tiefgehend in diesem Sinne gegenüber den Knittelversen des Hans Sachs. Er kann von den Tiefen des Ich herkommen – aller ästhetische Genuß tut es bis zu einem gewissen Grade, denn wir identifizieren uns mit allem ästhetischen Genuß. Freilich läßt

Digitized by Google

dieſe Identifikation Unterſchiede des Gewichts zu: wir aſſimilieren uns bald mehr, bald weniger dieſem Genuſſe, wir gehen bald mehr, bald weniger in ihm auf. Und endlich pflegt man auch in den verſchiedenen Bedeutungen der Genußintenſität, die wir früher auseinandergehalten haben, von Genußtiefe zu reden.

Endlich aber kann der äſthetiſche Genuß auch tief ſein, im Sinne der Qualität des Genuſſes, und zwar in anderer Weiſe als in der Bedeutung jener Tiefenqualität, die vom Genuß an tiefen Werten herſtammt. Denn auch derjenige äſthetiſche Genuß, der nicht Wertgenuß iſt, der Genuß an eigenen Erlebniſſen zeigt ſolche Tiefe: So kann der Genuß an der eigenen Stimmung, der Wehmut oder der Trauer, ernſt, tief und bedeutſam ſein. Freilich wird auch in dieſem Sinne der Genuß an tiefen äſthetiſchen Werten im allgemeinen tiefer ſein als an oberflächlichen: der Genuß an Beethovens Adelaide tiefer als der Genuß eines Gaſſenhauers. Aber ſelbſt bei vollem Erfaſſen des Wertes braucht in dieſem Sinne der tiefere Wert nicht auch den tieferen Genuß zu begründen. Denn – das iſt das Weſentliche – dieſe Genußtiefe iſt weniger vom Gegenſtand als von der Einſtellung des Ich abhängig, das den Genuß erlebt, und wechſelt demgemäß mit Perſönlichkeit, Tagesdispoſition uſw.

Der Nachdruck liegt hier auf dem Ich, das im Genießen den Gegenſtand erfaßt. Wenn ich tief genießend die Abendſtimmung erfaſſe und dann leicht tändelnd ein Witzwort genieße, ſo liegt der Unterſchied vor allem darin, daß ich das eine Mal ernſt und gewichtig und bedeutſam eingeſtellt bin, das andere Mal leicht, innerlich unernſt, vielleicht frivol. Dieſe Einſtellung des Ich, nicht als Einſtellung auf beſtimmte Gegenſtände hin, ſondern als Art des Sichumſchauens, die bald ſchwer und gewichtig, bald leicht und heiter ſein kann, bald weit und ſicher, dann wieder eng und klein, iſt hier das Weſentliche. Gewiß iſt es der Gegenſtand, der ſolche Einſtellungen verlangt, das Witzwort andere als die Tragödie, venezianiſche Farbenfreude andere als die Ruhe antiker Bildwerke. Aber es bleibt doch meine Art des Aufnehmens, die alles Erleben färbt und ihm ſeinen Charakter erteilt. So iſt auch ein weſentliches Moment in dieſer Genußtiefe, daß meine innerliche Geſamteinſtellung eine tiefe, ernſte, erhobene und gehobene iſt, und daß dieſe Geſamteinſtellung das Moment des Genuſſes, das in der Affiziertheit des Ich liegt, vertieft und durchſetzt. So iſt es niemals eine reine Qualität des Genießens allein, ſondern ſtets auch das Moment der Icheinſtellung, das in dieſer Genußtiefe darinſteckt.

Aber dieſe Form der Genußtiefe findet ſich bei allen möglichen Genüſſen, nicht nur beim äſthetiſchen: das tiefe Genießen des

Digitized by Google

Glückes – die Tiefe feierliche Stunden tragen sie ebenso in sich, wie der Genuß am Tragischen. Nur daß bei den anderen Genüssen es weit weniger der Gegenstand ist, der vom Ich diese Einstellung verlangt. Bei dem ästhetischen Genuß ist indirekt auch diese Genußtiefe von der Werttiefe des Gegenstandes abhängig – niemand, der die Neunte Symphonie wirklich genießt, wird sie anders als tief genießen können; bei außerästhetischen Genüssen dagegen ist es in weit höherem Maße die eigene spontane Einstellung, die dem Erleben Tiefe oder Oberflächlichkeit, Leichtigkeit oder Schwere verleiht. Der Umschlag des Wetters und der Wechsel der Jahreszeiten – Arbeit und Ruhe – die Beziehung zu den Menschen und zu uns selbst – es liegt an der eignen Einstellung, wie wir sie erleben. Aber da der Gegenstand uns nicht dazu zwingt, so pflegen wir von uns aus nicht die Einstellung der Tiefe an die Dinge heranzutragen. Nur in Ausnahmefällen pflegt unser Alltagsleben von jener Tiefe getragen zu sein, wie sie vielen ästhetischen Genüssen *ihrer Natur nach* eignet: Der ästhetische Gegenstand fordert von uns eine Tiefeneinstellung, zu der wir vielleicht sonst niemals gelangt wären. Und so reißt uns das ästhetische Leben heraus aus unserer sonstigen gleichmäßigen Einstellung, erfüllt das Ich mit seiner Tiefe, wie sie gewiß auch sonst bedeutsamen Erlebnissen eignen mag, die uns aber doch gar selten im Leben begegnen. Das ist ein weiteres Moment in jener »Erhöhung des Lebensgefühls«, die man dem ästhetischen Genuß zuschreibt, und die ein wesentliches Moment in seiner Bedeutung für unser Leben ausmacht.

Es sind also zwei ganz verschiedenartige Wertungen, von denen aus wir dem ästhetischen Genuß als Erlebnis Wert zusprechen. Als Wertgenuß hat er den Wert der Hingabe an ästhetische Werte – einen um so höheren, je tiefer die Werte sind, die im Betrachten des Gegenstandes erfaßt werden. Und durch solche Tiefe der ästhetischen Gegenstandswerte wächst dem Genuß selbst die Qualität der Tiefe zu.

Aber daneben steht eine andere Bedeutung der Tiefe, die nicht von den ästhetischen Werten, sondern von der Tiefeneinstellung des Ich herrührt – und damit verknüpft sich eine andersartige Wertung des Genusses. Es ist eine ganz spezifische Bewertung innerhalb der Welt des Bewußtseins, die sich darin verrät, daß wir tiefe Erlebnisse höher bewerten als oberflächliche, leichte.

Aus alledem wird es jetzt verständlich, woher die besondere Schätzung des ästhetischen Genusses rührt. Nicht wegen der Wirkungen moralischer oder irgend welcher Art, die man sich davon verspricht,

Digitized by Google

wertet man ihn – sondern wegen der Werte, die er in sich selbst trägt. Der ästhetische Wertgenuß ist wertvoll wegen der Hingabe an den hohen Wert des ästhetischen Genusses, die in ihm liegt – ästhetischer Genuß aller Art wegen der Loslösung von der Interessiertheit und dem selbstischen Interesse – aller tiefe ästhetische Genuß eben wegen des Bewußtseinswertes dieser Tiefe. Wo man bei anderen Genüssen mit Vorliebe das Negative betont, das Fehlen der Aktivität, läßt man beim ästhetischen Genuß das Auszeichnende und Bedeutsame, den Wert in den Vordergrund treten. Das allem Genuß Gemeinsame verschwindet hier hinter dem Wesentlichen und Eigentümlichen, das nur dem ästhetischen Genuß zukommt.

Die Körperempfindungen.

Nur einen Anfang soll diese Untersuchung bedeuten für die Erforschung des Problems des ästhetischen Genusses – keinen Abschluß. Denn es war ein ganz beschränktes Problem, mit dem sich unsere Untersuchung befaßte: Herauszufinden, welche Momente es sind, die den ästhetischen Genuß auf der Erlebnisseite konstituieren – das war die Aufgabe. Bei dieser engen Fragestellung fielen nicht nur alle gegenständlichen Probleme, soweit sie nicht unbedingt gestreift werden mußten, unter den Tisch – nicht nur alle kausalpsychologischen Erörterungen – nicht nur der ganze tatsächliche Verlauf des ästhetischen Genießens, wie ihn z. B. Dessoir [1] oder Emma von Ritook [2] untersucht haben, sondern auch bestimmte Probleme der rein phänomenologischen Sphäre: So vor allem das Problem: auf welchen erlebten Momenten, auf welchen erlebten Funktionen **beruht** der Genuß? Wenn z. B. Groos recht hat, daß der ästhetische Genuß auf innerer Nachahmung **beruhe**, so ist dieser Vorgang innerer Nachahmung etwas, das zwar nicht selbst Bestandteil des eigentlichen Genusses ist – inneres Nachahmen **ist** noch nicht Genießen, sondern ein Erlebnis, auf dem aller Genuß beruht. Wir haben dagegen nur festgestellt, wie das Genußobjekt im Genuß erfaßt werden muß; aber die Frage, wie sich im Erleben das Genußobjekt für uns aufbaut, und wie der Genuß von solchen aufbauenden Momenten abhängt – diese Frage stellten wir nicht: Ob es durch Einfühlung geschieht, ob durch innere Nachahmung – ob etwa durch bestimmte Augenbewegungen die Anschauung der Linie sich für uns konstituiert usw., und ob der Genuß irgendwie abhängig ist von solchen, den Gegen-

1) Archiv f. system. Philosophie, V. Band.
2) Zur Analyse der ästhetischen Wirkung, Ztschr. f. Ästh., V. Bd.

Digitized by Google

stand im Erleben aufbauenden Momenten. Und ebensowenig untersuchten wir etwa die gesamte Gefühlswelt, die sich an das Erleben des Gegenständlichen anschließt, ohne doch eigentlich ein Bestandteil des Genußerlebens im engsten Sinne zu sein: Nicht die Teilnahmegefühle, die wir den Gegenständen und Personen gegenüber erleben; die Gefühle des Mitleids, die Freude mit den Personen eines Dramas, die Angst für diese Personen, nicht das Problem des »Mitstrebens« mit und in der dorischen Säule – und ebensowenig zogen wir die inhaltlichen Erlebnisse des ästhetischen Genießens mit in den Kreis der Betrachtung: Die tragischen Stimmungen, die Spannung, die Stellungnahme im Genuß, wie sie z. B. im Humor vorliegt usw. Solche Beschränkung war notwendig, um den eigentlichen Kern des Genußerlebens einmal klar herauszuarbeiten und aus der sachlich und methodisch gleich nachteiligen Verschlingung zu lösen, in die ihn die bisherige Forschung verstrickt hat.

Nur ein Problem muß noch erörtert werden: Es muß nach der Rolle gefragt werden, die die Körperempfindungen im ästhetischen Genuß spielen: Denn gerade die Körperempfindungen sind für die meisten Forscher nicht nur Momente, auf denen der ästhetische Genuß beruht, sondern sie bilden für sie Bestandteile des Genusses selbst: Daß es mir weit um die Brust wird, daß es mir den Rücken herunterrieselt, daß bestimmte Empfindungen in den inneren Organen auftreten – das scheint den meisten Ästhetikern mit zum ästhetischen Genuß zu gehören. Über das Wie gehen freilich die Meinungen weit auseinander: Von den extremen Anhängern der James-Langeschen Theorie, die überhaupt alle Gefühle in Organempfindungen auflösen wollen, bis zu Lipps hin, der in solchen Organempfindungen nichts sehen will als Begleiterscheinungen des Genusses, die selbst nicht am Genuß beteiligt sind, finden sich alle Abstufungen in den Anschauungen vertreten.

Es pflegt wenig Klarheit im allgemeinen darüber zu herrschen, wo die Probleme eigentlich liegen: Schon die Grundfragen, ob der ästhetische Genuß ein Genuß an Körperempfindungen ist oder ob er irgendwie aus Körperempfindungen besteht, ob sie irgendwie in ihn eingehen, pflegen nicht geschieden zu werden.

Daß der Genuß nicht Genuß an Körperempfindungen sein kann, folgt aus allem, was wir bisher fanden: Der Genuß an einer Farbe, an einer Statue ist Genuß an dieser Farbe, an dieser Statue und nicht Genuß an Körperempfindungen.[1] Die Anhänger der James-

1) Das hat Lipps des öfteren hervorgehoben: Vgl. z. B. Th. Lipps, Dritter ästhetischer Literaturbericht III., Archiv f. syst. Philosophie VI. Bd.

Digitized by Google

Langeschen Theorie müßten sich, so lange sie konsequent wären, dieser Anschauung anschließen: Wenn aller Genuß wie jedes Gefühl aus Körperempfindungen *besteht*, so ergibt es gar keinen Sinn, ihn Genuß *an* Körperempfindungen sein zu lassen. Es wäre sonst aller Genuß ein Komplex von Körperempfindungen, die sich auf Körperempfindungen bezögen.

Die zweite Frage, ob vielleicht der Genuß auf Körperempfindungen *beruhe*, ob etwa der Genuß an einer Linie sich auf die Ausführung bestimmter Augenbewegungen im Entlanggleiten der Linie gründe, hatten wir von unseren Betrachtungen ausgeschieden.

So bleibt also einzig für uns die Frage, inwieweit die Körperempfindungen am Genußerleben selbst beteiligt sind. Freilich kann für solche Beteiligung der eigentliche Akt des Genießens, soweit er vollkommen frei von Zustandsgefühlen ist, nicht in Betracht kommen: Er ist ein rein »geistiges« Erleben, wie wir es früher analysiert haben. Daß die Funktion des Genießens nichts von Körperempfindungen in sich enthält, ist wohl der Grund, daß Lipps zu seiner strikten Ablehnung der Körperempfindungen als Bestandteilen des Genusses kommt — sie gehen nicht in die Funktion des Genießens ein, sie sind für diese Funktion höchstens Begleiterscheinungen.

Nur für das Genußerleben im weiteren Sinne, das auch die Zustandsgefühle mit einschließt, ist die Frage nach der Beteiligung der Körperempfindungen überhaupt sinnvoll. Freilich wird auch hier der eigentliche Ichzustand, das was die Rührung zur Rührung, das Erhobensein zum Erhobensein macht, ein reiner Ichzustand sein und kein Komplex von Körperempfindungen. Aber bei solchen Zustandsgefühlen bei Rührung, Erhobensein, Ergriffensein, scheinen die Körperempfindungen in der Tat einen wesentlichen Bestandteil des Erlebens zu bilden: Echte Rührung ist nicht denkbar, ohne daß es mir in die Kehle steigt. »Reue und Bekümmernis um Vergangenes ist nicht bloß ein sittliches Verdammungsurteil, das innerlich ausgesprochen, von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unserer Glieder, die mindere Größe des Atmens, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Ärger selbst die krampfhaften Verengerungen der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation symbolisch ein Verschmähtes, unter dessen Druck sie seufzt, auszustoßen versucht« (Lotze). Ob freilich solche Empfindungen Teile des betreffenden Erlebnisses sind, oder nur sehr enge Begleiterscheinungen, die demnach das Gesamterleben mit konstituieren helfen — darüber ist durch solche Angaben noch nichts entschieden.

Digitized by Google

Zunächst ist es ein Problem, wie eine enge Einheit zwischen Gefühlen und Empfindungen überhaupt möglich ist. Denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Psychologie sind Empfindungen etwa Farben und Töne, also gegenständliche Inhalte, während als Gefühle subjektive Inhalte unseres Seelenlebens, wie Trauer, Freude, Liebe, Haß, angesehen werden. Wie kann ein Erlebnis aus Erlebnissen beider Erlebnisarten, aus Gegenständlichem und Subjektivem, in inniger Einheit bestehen? Die Schwierigkeit liegt vor allem in der angeführten Auffassungsweise der Psychologie. Es besteht phänomenologisch gar kein Grund, sie beizubehalten. Soll unter »Empfindung« überhaupt etwas verstanden werden, das für mein Erleben noch etwas von der Subjektivität des Psychischen in sich enthält, so ist nicht einzusehen, weshalb man Farben und Töne überhaupt als Empfindungen bezeichnet. Sie sind Objekte für mich, für mein Auffassen, so gut wie Menschen und Blumen; und was auch die kausale Betrachtung über ihr Entstehen lehren mag, sie bleiben dennoch für mein Bewußtsein Objekte, die als von meinem Auffassen unabhängig erlebt werden. In »Empfindung« dagegen liegt irgendwie die Subjektivität noch mit eingeschlossen. Wenn man daher wohl mit einer gewissen Berechtigung das Aufnehmen von Farben und Tönen als ein »Empfinden« bezeichnen kann, so paßt der Ausdruck »Empfindung« dagegen auf Töne und Farben selbst keineswegs, sie sind höchstens »Gegenstände des Empfindens«.

Dagegen läßt sich sehr wohl z. B. von Geschmacksempfindungen reden, und in einem etwas anderen Sinne auch von Tastempfindungen. Wir kommen hier auf das früher schon erörterte Problem der »Leiblichkeit« der Eindrücke bestimmter Sinne zurück. Wir sprachen damals davon, daß bei manchem dieser Eindrücke das Bewußtsein der Berührung von Körper und Gegenstand sich eindrängt, so bei Getast, Geschmack, in gewissem Sinn auch beim Geruch. Es liegt demnach in solcher »Berührung« ein Doppeltes: Einmal erfasse ich in einem Geschmacks- oder Tasteindruck ein Gegenständliches: die Härte des Stahls und die Süße des Zuckers z. B., und diese Momente sind keine Empfindungen, sondern genau so adäquat erfaßte Gegenstände wie das Blau des Himmels. Und daß ich sie in meinen Empfindungen erfasse, macht sie ebensowenig zu Empfindungen wie durch das »Sehen« die Farbe selbst zur Empfindung wird oder der Mensch, den ich sehe. In der »Berührung« liegt aber noch ein Zweites außer dem Erfassen des Berührten. Nehme ich die Härte des Stahles wahr, so habe ich gleichzeitig ein Erlebnis in den Fingerspitzen, eben das, was die Populärpsychologie der fünf Sinne als

Digitized by Google

»Gefühl« zu bezeichnen pflegt. Und dieses »Gefühl« – das ist die eigentliche Empfindung, die auf meinen Körper, auf meine Fingerspitzen bezogen wird, nicht auf den Gegenstand. Es sind nur ganz bestimmte Fälle des Empfindens, in denen überhaupt in solchen Empfindungen ein Gegenständliches erfaßt wird – in sehr vielen Fällen ist die Empfindung nichts weiter als Körperempfindung: das Jucken, Kribbeln in den Fingerspitzen hat nichts von solcher Beziehung auf einen objektiven Gegenstand. Erfasse ich in der Empfindung ein Gegenständliches, »gibt sie es mit«, so ist die Empfindung selbst nicht Gegenstand meines Bewußtseins, sie funktioniert vielmehr. Es gibt eine ganze Reihe von Arten des Funktionierens von Empfindungen, die hier nicht näher untersucht werden sollen. So funktionieren die Gelenkempfindungen im Bewußtsein von der Schwere eines Körpers. Sie sind nicht selbst gegenständlich; sie sind in den auffassenden Akt irgendwie eingelassen; sie sind nicht objektiv, aber sie sind auch nicht Akte und nicht Ichzuständlichkeiten, sie haben ihre eigene Erlebnisweise. Diese funktionierenden Empfindungen, die schwierige phänomenologische Probleme in sich bergen, sollen hier nur als Hinweis verwandt werden, wie verschiedenartig die Stellung der Empfindungen im seelischen Leben sein kann, daß sie aus der reinen Objektstellung, wenn ich etwa auf meine Körperempfindungen achte, in alle möglichen Stellungen zum Ich rücken können.

Das Eigentümliche aller funktionierenden Empfindungen ist, daß in ihnen etwas Objektives, Außerkörperliches gegeben wird, in den Berührungsempfindungen die Härte, in den Schwerempfindungen die Schwere usw. Nicht von den »funktionierenden« Empfindungen soll hier gesprochen werden, sondern von den Körperempfindungen, die nichts anderes sein wollen als Körperempfindungen: Wenn es mir weit um die Brust wird, wenn die Angst mir die Kehle zuschnürt usw.

Wie gehen diese Körperempfindungen in die Gefühle ein? Zunächst muß konstatiert werden, daß ich in solchem Erleben nicht gerichtet bin auf die Empfindungen in der Brust und in der Kehle. Sie pflegen nicht gegenständlich zu sein, wie es der Fall ist, wenn ich auf sie achte. Zuweilen drängen sie sich jedoch so vor, daß das eigentliche Gefühlserleben fast verloren geht. Die Knie können vor Angst so schlottern, oder die Muskeln vor freudiger Erregung so sehr zittern, daß das eigentliche Gefühl zurücktreten kann zugunsten dieser Körperempfindungen, die freilich nicht weniger unangenehm sein können als die Angst selbst. Aber so ist die Stellung der Körperempfindungen innerhalb der Zustandsgefühle

Digitized by Google

keineswegs für gewöhnlich beschaffen, ihre Beziehungen zu den Zustandsgefühlen sind weit enger, sie treten nicht getrennt von ihnen auf, sondern sie gehen in das Gesamterleben des Gefühls mit ein. –

Das ist möglich aus zweierlei Gründen: Einmal haben die Körperempfindungen an sich schon eine relativ enge Beziehung zum Ich. Es liegt in ihnen eine Doppeltheit des Erlebens, die das Nachdenken der Philosophen oft gereizt hat und die für Schopenhauer z. B. zum Ausgangspunkt in der Darstellung seines Systems gedient hat: Wenn ich eine Empfindung in meinem Körper habe, so wird sie als Zustand eines objektiven Dinges aufgefaßt, eines Dinges unter anderen Dingen der Außenwelt, eben meines Körpers. Daß es mein Körper ist, kommt nach dieser Richtung nicht in Betracht. Andererseits aber steckt in diesen Empfindungen das Bewußtsein meines Leibes, eines zu mir Gehörigen, von mir Abhängigen. Sie werden unmittelbar als Zustände meines Ich empfunden, meines »Leibich« freilich. Das schwierige Problem des Zusammenhanges von Leib und Körper und Ich kann hier nicht ausführlicher diskutiert werden: Jedenfalls gilt für die Körperempfindungen, daß sie in gewissem Sinne »reflexiv« sind: Ich empfinde, erfasse in ihnen etwas mir Zugehöriges, meinen Zustand, meinen Leib. Sie sind darin den Gefühlen verwandt, daß ich auch in ihnen irgendwie mich selbst erlebe. Nur daß beim Erleben der Gefühle im Innewerden selbst das Ich darinsteckt, während bei diesen Empfindungen das Erfaßte als dem Ich zugehörig erlebt wird: Mir wird weit um die Brust – mich sticht es in den Armen usw. In den beiden Ausdrücken: Ich spüre Hunger und ich bin hungrig verrät sich diese Doppelheit des Icherlebens. Der Ausdruck: Ich spüre Hunger, faßt den Hunger als etwas vom Ich Erlebtes, Erfaßtes, als Gegenstand meines Erlebens – ich bin hungrig faßt diese erlebte Empfindung als etwas, das seinerseits ein Zustand meines Leibes und damit indirekt ein Ichzustand ist. Das schließt die Körperempfindungen enger an das Ich an, als es ihr Gehalt verlangte, der an sich gegenständlicher Natur ist, wie z. B. beim Hunger. Demgemäß werden die Empfindungen auch um so ichnäher aufgefaßt, je weniger eng ihre Beziehungen zur objektiven Welt sind, je weniger ihre Beziehung auf den Körper, je mehr ihre Leiblichkeit betont ist, je unlokalisierter und qualitativ unabgegrenzter sie sind. So wird das leichte Zucken im Finger genau an einer bestimmten Stelle des Fingers lokalisiert, die Beziehung auf den Körper steht im Vordergrund. Es steht dadurch dem Ich relativ fern. Es ist gewiß mein Finger, in dem ich das Zucken empfinde, aber es ist doch mein Finger. Dagegen ist der Hunger weit weniger streng im Körper lokalisiert. Er ist darum

Digitized by Google

subjektiver; aber er hat doch noch immer einen ganz bestimmten und klaren Gehalt: Er ist eben Hunger. Sowohl die strenge Lokalisation als auch der deutlich ausgeprägte Gehalt fehlt den Empfindungen in der Brust: Sie sind nur ganz allgemein in der Brust lokalisiert, und rein als Empfindungen kommen sie, sofern ich meine Aufmerksamkeit nicht auf sie richte, gar nicht ihrem Gehalt nach abgegrenzt zum Bewußtsein. Und von ihnen führt dann eine stete Reihe zu den ganz vagen und vollkommen undeutlich lokalisierten Organempfindungen, die auch die darauf gerichtete Aufmerksamkeit nicht mehr entwirren kann. Die beiden genannten Momente der qualitativen Deutlichkeit und der Lokalisierbarkeit der Empfindungen sind nicht die einzigen, die die größere oder geringere Subjektivität der Empfindungen bestimmen — es liegen z. B. in dem Charakter der Empfindungen selbst, in der inneren Einstellung zu ihnen weitere Momente dieser Art, aber die beiden genannten wirken doch wesentlich in dieser Richtung.

Die Subjektivität der Körperempfindung, ihre Leiblichkeit, ist das eine Moment, das sie geeignet macht, in die Zustandsgefühle einzugehen. Das zweite liegt nach einer anderen Richtung hin: Betrachten wir das Erlebnis der Spannung der Muskeln am Arme. Mit Recht hat Lipps immer und immer wieder betont, daß dies Erlebnis sich nicht erschöpft in den Spannungsempfindungen, daß vielmehr die Spannungsempfindungen ihren Namen erhalten von dem keineswegs empfindungsmäßigen Spannungsphänomen. Dieses Phänomen der Spannung ist fundiert in den Spannungsempfindungen des Armes, aber es ist keinesfalls identisch mit ihnen. Derselbe Spannungsgehalt, der in diesem Fall als Bestandstück eines objektiven Zustandes auftritt (»mein Arm ist gespannt«), findet sich ein andermal als Gehalt eines rein subjektiven Erlebnisses: Ich bin gespannt auf den Ausgang eines Prozesses.

Auch wenn es mir weit um die Brust wird, spielen Spannungserlebnisse eine Rolle, so daß in ihnen die Empfindungen untergehen — weit wichtiger aber ist in diesem Falle, daß die Empfindungen das Phänomen der »Weite« fundieren, zunächst nur das körperlich-leibliche Phänomen des »Weit-um-die-Brust-seins«. In diesem Erlebnis des Weit-um-die-Brust-seins, in diesem Leiblichkeitserlebnis gehen die Empfindungen als gesonderte Inhalte bis zu einem gewissen Grade unter; sie können durch die Aufmerksamkeit als fundierende Inhalte herausanalysiert werden. Aber neben diesem leiblichen und damit »halbsubjektiven« Phänomen ist gleichzeitig auch das ganzsubjektive Erlebnis des innerlichen Ausgeweitetseins vorhanden, die

Digitized by Google

innerliche Weite, wie sie im Erhobensein darinsteckt — ein reiner Ichzustand also, eine innere Einstellung zu den Dingen um mich. Es ist möglich, daß der leibliche Zustand die innere Weite hervorruft — die beiden Erlebnisse sind sicherlich nicht identisch.

Dennoch sind beide eng verbunden. Schon durch den gemeinsamen phänomenalen Gehalt der Weite; und fernerhin durch den Lustcharakter, der sie beide durchsetzt. Es mag ruhig zugegeben werden, daß dieser Lustcharakter des Weit-um-die-Brust-seins aus der Annehmlichkeit von Körperempfindungen stammt: Denn der rein phänomenale Gehalt der Weite enthält an sich noch nichts von Lustcharakter in sich. Oft ist umgekehrt das Enge das Lustbetonte: Es gibt trauliche Enge im Gegensatz zu ungemütlich-trostloser Weite. Dagegen pflegt die innere Einstellung der Weite, das Sich-weitfühlen, stets lustbetont zu sein. Es sind also eine Reihe von Momenten, die auf den Zusammenschluß der beiden Erlebnisse hinwirken: Einmal wirkt darauf hin, daß es der gleiche phänomenale Gehalt, die Weite ist, die in beiden steckt; daß beide ferner vom Lustcharakter durchsetzt sind; endlich daß auch im leiblichen Erlebnisse die Subjektivität in einem gewissen Sinne sich findet. Das macht es verständlich, daß die Körperempfindungen einen wesentlichen Bestandteil des Gesamterlebens bilden; rein *inhaltlich* freilich können sie zur Rührung, zur Andacht, zum Gepacktsein, zum Erhobensein nichts hinzutun. Sie steigern nur das Volumen des Erlebens, seine Fülle und Frische, und Lotze hat vollkommen recht, wenn er in einer viel zitierten Stelle seiner medizinischen Psychologie (§ 438) diesen Körperempfindungen eine »eigentümlich kolorierende Gewalt« zuschreibt.

So gehen die Empfindungen fast vollkommen auf in den Erlebnissen, die von ihnen fundiert werden — obwohl sie nicht aufhören, als körperliche Zustände erlebt zu werden: Denn nichts in der Welt kann die Empfindungen in der Brust etwa zu Einstellungen des Ich machen, wenn sie auch einen Teil dessen bilden, was wir das Erlebnis des Erhobenseins nennen.

Solches Aufgehen ist nicht die einzige Art, wie Körperempfindungen in den Gefühlen erlebt werden: Neben solchen Empfindungen, für die uns als Beispiel das Weit-um-die-Brust-werden dient, gibt es andere, die sich als Gegensatz zu den erwähnten deutlich als Begleiterscheinungen der Zustandsgefühle herausheben. Sie mögen wesentlich mit den Zustandsgefühlen verknüpft sein oder auch nur mit ihren höchsten Graden, aber sie bleiben dennoch Begleiterscheinungen: Das Zittern vor Freude gehört hierher; das Erlebnis, wenn es einem vor Rührung den Rücken herunterrieselt usw.

Digitized by Google

Wir haben also dreierlei zu unterscheiden: das eigentliche seelische Gefühl der Rührung, des Erhobenseins, das nichts von Körperempfindungen in sich enthält; ferner das Gesamterlebnis des Erhobenseins, der Rührung, in das bestimmte Körperempfindungen eingehen. Die »sinnliche Frische« (Stumpf) stammt von ihnen; und sie haben zudem noch eine weitere Funktion: sie betonen den Charakter der Zustandsgefühle als eines Ichzustandes noch besonders, indem sie durch den Umweg über das Leibliche das Bewußtsein vom Ich verstärken. Und drittens finden sich Körperempfindungen als reine Begleiterscheinungen dieser Zustandsgefühle, wobei es freilich oft genug schwer sein wird zu entscheiden, ob die Körperempfindungen Bestandteile oder Begleiterscheinungen des Gefühlserlebens sind.

So zeigt die Analyse, daß wir die Körperempfindungen wohl aus dem eigentlich subjektiven Tatbestande des Fühlens ausschließen müssen, daß ihnen aber im Gesamttatbestande der Zustandsgefühle eine bedeutsame Rolle zukommt. Welches diese Rolle im Einzelnen ist, das kann nur die empirische Untersuchung von Fall zu Fall zeigen — hier sollten einzig die entscheidenden Gesichtspunkte aufgezeigt werden.

So sehr wir also die Mitwirkung der Organempfindungen betonen, so weit sind wir natürlich entfernt davon, die Zustandsgefühle in Organempfindungen auflösen zu wollen. Das scharfe Urteil von Lipps[1] über die »Modekrankheit« kann nur vollkommen unterschrieben werden. Und ebenso stimmen wir Volkelt[2] zu, wenn er meint: »Es wäre töricht, von der Feststellung solcher leiblichen Ausklänge irgend etwas für die Aufklärung der ästhetischen Gefühle zu erwarten. Der genaueste Einblick in die Organempfindungen, von denen anmutige, erhabene, rührende, komische, tragische Eindrücke begleitet werden, sowie in deren physiologische Grundlagen vermag die Einsicht in die Natur des Anmutigen, Erhabenen usw. nicht um Haaresbreite zu fördern. Es muß schon eine so bäurisch-grobe psychologische Anschauung wie bei Karl Lange zugrunde liegen, wenn der Glaube entstehen soll, daß die ästhetischen Gefühle etwa von den vasomotorischen Vorgängen aus studiert und aufgeklärt werden müßten.«

Wie kommt es, daß trotzdem bei einer ganzen Reihe von Ästhetikern, die nicht auf dem extremen Standpunkt der James-Langeschen Theorie stehen, dennoch die Körperempfindungen eine so überaus große Rolle spielen, so daß z. B. etwa ein Drittel des Groosschen

1) Archiv für systemat. Philosophie, VI. Bd. 3. ästh. Literaturbericht.
2) Volkelt, System der Ästhetik I. Band, S. 164.

Digitized by Google

Buches über den ästhetischen Genuß von Problemen handelt, die mit den Körperempfindungen zusammenhängen? Zum Teil rührt es daher, daß die Körperempfindungen ja auch noch in der Erörterung anderer Probleme hineinspielen, zum Teil aber auch daher, daß die oben getrennten Probleme und einige damit verwandte nicht auseinander gehalten werden: Einmal können Körperempfindungen nötig sein, um den Gegenstand für unser Bewußtsein aufzubauen. So wenn nach manchen Anschauungen der Aufbau der Formen für mein Bewußtsein auf den Augenbewegungen beruht (Groos S. 48 z. B.), oder wenn die Haltung fremder Körper durch innere Nachahmung verstanden werden soll (S. 50 f.).

Aber zunächst sind solche körperlichen Betätigungen und Empfindungen doch nur *Mittel* zum Aufbau des ästhetischen Gegenstandes. Nach der skizzierten Anschauung hängt von der Lebendigkeit der inneren Nachahmung und der bei ihr mitwirkenden Körperempfindungen die *Lebendigkeit* der Auffassung des Gegenstandes ab, aber in den Genuß *selbst* gehen diese Empfindungen nicht ein. Trotzdem ist, wenn diese Auffassung recht hat, der Genuß von ihrer aufbauenden Wirksamkeit abhängig, aber erst im zweiten Grade: Der Genuß ist Genuß am Gegenstand, ändert sich mit dem Gegenstand; und da der Aufbau des Gegenstandes von den Körperempfindungen abhängig wäre, so wären sie indirekt auch für den Genuß verantwortlich.

Aber in diese Anschauung spielt nicht immer streng geschieden immerwährend jene zweite hinein, daß auf der inneren Nachahmung *direkt* der Genuß beruhe, daß der ästhetische Genuß *in* der inneren Nachahmung sei, Genuß *in* der Augenbewegung.

Und drittens wird die »Lustwirkung« der Organempfindungen für den ästhetischen Genuß verantwortlich gemacht. »Sogar das Lustgefühl enthält da, wo es sich um das stärkste Ergriffensein handelt, eigenartige Bestandteile, die auf die Gefühlswirkung von Organempfindungen zurückzuführen sind« (Groos 67).

Endlich aber – das war das Problem, das uns einzig interessierte – können die Organempfindungen selbst in die Zustandsgefühle des Genusses eingehen, in der Weise, wie es im vorhergehenden von uns geschildert worden ist, als Fundament bestimmter Phänomene. Da die Anhänger der Organempfindungslehre all diese verschiedenen psychologischen Bedeutungen der Körperempfindungen ohne sie klar auseinander zu halten als »Beteiligung der Körperempfindungen am Genuß« zu bezeichnen pflegen, während die eigentlichen deskriptiven phänomenologischen Probleme des ästhe-

Digitized by Google

tischen Genusses in der Behauptung, Genuß sei Lust, sich zu erschöpfen pflegen, so ist die überragende Stellung, die man den Körperempfindungen in der Behandlung des Genusses einräumt, nicht weiter erstaunlich. Demgegenüber sollten die vorausgegangenen Analysen zeigen, daß die eigentlichen Probleme in der Deskription des Genußphänomens nach der rein subjektiven Seite liegen. Sie wollten zeigen, daß *hinter* jener primitiven Angabe, Genuß sei Lust, die eigentlichen Probleme des ästhetischen Genusses erst beginnen.

Digitized by Google

Die aprioriſchen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes

von

Adolf Reinach (Göttingen).

Inhaltsüberſicht.

Einleitung.
§ 1. Die Idee der aprioriſchen Rechtslehre.
1. Kapitel. Anſpruch, Verbindlichkeit und Verſprechen.
§ 2. Anſpruch und Verbindlichkeit.
§ 3. Die ſozialen Akte.
§ 4. Das Verſprechen als Urſprung von Anſpruch und Verbindlichkeit.
2. Kapitel. Grundlinien der aprioriſchen Rechtslehre.
§ 5. Rechte und Verbindlichkeiten. Das Eigentum.
§ 6. Die rechtlichen Urſprungsgeſetze.
§ 7. Die Vertretung.
3. Kapitel. Die aprioriſche Rechtslehre und das poſitive Recht.
§ 8. Beſtimmungen und Beſtimmungsſätze.
§ 9. Das poſitive Recht.
Schluß.
§ 10. Die aprioriſche Rechtslehre und das Naturrecht.

Einleitung.

§ 1. Die Idee der aprioriſchen Rechtslehre. Das poſitive Recht befindet ſich in ſtändigem Fluſſe und ſtändiger Entwicklung. Rechtsinſtitute entſtehen und vergehen und verändern ſich. Kaum eine Beſtimmung eines poſitiven Rechtes iſt zu finden, die nicht in irgendeinem anderen Rechte fehlte, und ſchlechthin keine iſt zu finden, die nicht als in einem anderen fehlend gedacht werden könnte. Maßgebend für die Rechtsentwicklung ſind die jeweiligen ſittlichen Anſchauungen und in noch höherem Maße die ſtändig wechſelnden wirtſchaftlichen Verhältniſſe und Bedürfniſſe.

So unterſcheiden ſich die poſitiv rechtlichen Sätze ganz weſentlich von den Sätzen der Wiſſenſchaft. Daß $2 \times 2 = 4$ iſt, das iſt ein Zuſammenhang, der von manchen Subjekten vielleicht nicht einge-

Digitized by Google

sehen wird, der aber unabhängig von allem Einsehen besteht, unabhängig von der Setzung der Menschen und unabhängig von dem Wechsel der Zeit. Daß dagegen Forderungen durch den Gläubiger ohne Mitwirkung des Schuldners abgetreten werden können, ist ein Satz unseres heutigen Rechtes, welcher in anderen Rechtsperioden keine Gültigkeit besaß. Von einer Wahrheit und Falschheit, die dem Satz als solchem immanent wäre, hier zu reden, hat offensichtlich keinen Sinn. Bestimmte wirtschaftliche Bedürfnisse haben die rechtgebenden Faktoren veranlaßt, ihn zu setzen. Mag man ihn als zweckmäßig und in diesem Sinne als »richtig« bezeichnen. Zu anderen Zeiten aber kann der gegenteilige Satz »richtig« gewesen sein.

Von solchen Gesichtspunkten aus ist die Auffassung des positiven Rechtes begreiflich, die wir heute wohl als die allgemeine bezeichnen dürfen. An sich bestehende, zeitlos geltende rechtliche Gesetze, im Sinne etwa der Mathematik, gibt es schlechthin nicht. Gewiß ist es möglich, die allgemeinen Grundgedanken eines positiven Rechtes aus seinen einzelnen Bestimmungen durch eine Art Induktion zu gewinnen. Aber auch diese Grundgedanken können in einer neuen Periode anderen Platz machen. Gewiß ist es möglich, für die Entwicklung des Rechtes neue Richtlinien vorzuschlagen. Aber diese Sätze einer Rechtspolitik gelten nur, solange die Zeitverhältnisse bestehen, auf welche sie sich gründen. Es mag schließlich möglich sein — hier werden freilich schon starke Zweifel geltend gemacht —, gewisse Gesetze aufzustellen, denen jedes Recht als Recht, unabhängig von den jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnissen, unterworfen sein muß. Aber diese Gesetze können in jedem Falle doch nur formale sein. Den stetig wechselnden Inhalt schöpft das Recht notwendig aus dem Inhalte seiner Zeit.

Wie die Rechtssätze selbst, so sind auch ihre Elemente, die Rechtsbegriffe, nach dieser Auffassung geschaffen durch die rechtsetzenden Faktoren, es hat keinen Sinn, von einem Sein ihrer unabhängig von dem jeweiligen positiven Rechtssystem, in welches sie eingehen, zu reden. Gewiß kommt es vor, daß Gegenstände der physischen und psychischen Natur in die Rechtssätze hineingenommen werden. In unserer Gesetzgebung ist von Waffen und gefährlichen Werkzeugen die Rede, von Gesinnung, Vorsatz, Irrtum und dgl. Hier haben wir außerrechtliche Begriffe, deren das Recht bedarf. Wo aber spezifisch rechtliche Begriffe in Frage stehen, Eigentum, Anspruch, Verbindlichkeit, Vertretung und dgl., da hat sie das Recht nicht etwa vorgefunden und übernommen, sondern selbst er-

Digitized by Google

zeugt und geſchaffen.[1] Es gab Rechtsperioden, die den Begriff der Vertretung nicht kannten. Wirtſchaftliche Verhältniſſe haben gezwungen, ihn zu erzeugen.

Sehen wir von allem poſitiven Rechte ab, ſo bleibt nach dieſer Auffaſſung für die rechtliche Betrachtung nichts weiter übrig, als die Natur da draußen und der Menſch mit ſeinen Bedürfniſſen, ſeinem Begehren, Wollen und Handeln. Gewiſſe Sachen mögen ſeiner Herrſchaft unterſtehen. Vielleicht haben ihm ſeine Stärke und ſein Mut dazu verholfen. Aber ſoweit kann die Stärke des einzelnen nie reichen, um ihn gegen alle Gefahren und Eingriffe zu ſichern, welche ihm von ſeiten begehrlicher Mitmenſchen drohen. Hier nun entſteht eine neue Aufgabe, die Aufgabe der Geſamtheit, den Herrſchaftsbereich des einzelnen über die Sachen abzugrenzen und zu ſchützen: das poſitive Recht tritt auf den Plan. Die von ihm geſchützte Herrſchaft des Menſchen über eine Sache wird Eigentum genannt. So iſt beides Produkt des poſitiven Rechtes: Das Eigentum ſelbſt und die Sätze, welche die Vorausſetzung ſeines Entſtehens und die Art und Weiſe ſeiner Ausübung regeln.[2]

Wo zwei Sachen im Herrſchaftsbereiche zweier Perſonen ſtehen und jede von ihnen die im Bereiche des anderen ſtehende Sache begehrt und um ihretwillen auf die eigene zu verzichten bereit iſt, iſt der ſofortige Austauſch beider Sachen das gegebene Mittel, um dem Begehren beider Erfüllung zu bieten. Ähnlich ſteht es mit dem Austauſch von Dienſten, oder von Sachen und Dienſten und dgl. mehr. Wie iſt es aber, wenn die eine Leiſtung ſofort erfolgen kann, die andere aber erſt ſpäter möglich iſt? Soll hier auf jeden Austauſch verzichtet werden? Das würde eine unerträgliche Verkehrsbeſchränkung bedeuten. Andererſeits aber wäre die Lage der einen Partei, welche ihre Leiſtung bereits vollzogen hat und nun die Gegenleiſtung erwartet, auf das Äußerſte gefährdet. In den meiſten Fällen wohl würde ſich die Gegenpartei, deren Begehren nun erfüllt iſt, um jenes Begehren wenig kümmern. Auch hier iſt Hilfe nur von der Setzung des poſitiven Rechtes zu erwarten. Die einzelnen Menſchen werden gezwungen, die in Ausſicht geſtellten

1) Vgl. vor allem Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeſchäft, S. 17.

2) Daß das Eigentum ſich als poſitiv-rechtlich ſanktioniertes Machtverhältnis darſtellt, daß es jedenfalls etwas iſt, das ſich erſt auf Grund eines poſitiven Rechtes konſtituieren kann, darf als die gemeine Meinung bezeichnet werden. Vgl. unter den Philoſophen etwa Hume, Traktat über die menſchliche Natur (herausgegeben von Th. Lipps), Bd. 2, S. 234 f., oder Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphiloſophie, S. 235 ff.

Digitized by Google

Leiſtungen zu vollziehen. Das poſitive Recht erzeugt durch ſeine alles ergreifende Macht einen Anſpruch der einen und eine Verbindlichkeit der anderen Partei. Darin und nur darin liegt die bindende Kraft der Verträge, daß das poſitive Recht ihre Erfüllung erzwingt. Das Problem, welches das alte Naturrecht darüber hinaus noch in der Bindung durch Verſprechungen und Verträge geſehen hat, iſt nach dieſer Anſchauung in Wahrheit ein leeres Scheinproblem.[1]

In dieſer Weiſe hat man verſucht, das Entſtehen der rechtlichen Begriffe und rechtlichen Normen verſtändlich zu machen. Man hat es auch in anderer Weiſe verſucht. Der weſentliche Punkt aber, über den allgemeine Einigkeit zu herrſchen ſcheint, iſt der: daß alle Rechtsſätze und Begriffe Schöpfungen der rechterzeugenden Faktoren ſind, daß es keinen Sinn hat, von einem Sein ihrer, das unabhängig von allem poſitiven Recht beſtünde, zu reden.

Dieſer Auffaſſung nun, ſo beſtechend ſie auf den erſten Blick ſein mag, glauben wir eine fundamental andere entgegenſetzen zu müſſen. Wir werden zeigen, daß die Gebilde, welche man allgemein als ſpezifiſch rechtliche bezeichnet, ein Sein beſitzen, ſo gut wie Zahlen, Bäume oder Häuſer; daß dieſes Sein unabhängig davon iſt, ob es Menſchen erfaſſen oder nicht, daß es insbeſondere unabhängig iſt von allem poſitiven Rechte. Es iſt nicht nur falſch, ſondern im letzten Grunde ſinnlos, die rechtlichen Gebilde als Schöpfungen des poſitiven Rechtes zu bezeichnen, genau ſo ſinnlos, wie es wäre, die Gründung des Deutſchen Reiches oder einen anderen hiſtoriſchen Vorgang eine Schöpfung der Geſchichtswiſſenſchaft zu nennen. Es liegt wirklich das vor, was man ſo eifrig beſtreitet: das poſitive Recht findet die rechtlichen Begriffe, die in es eingehen, vor; es erzeugt ſie mit nichten.

Wir werden von hier aus weitergehen müſſen. Rechtliche Gebilde, ſo ſagten wir, Anſprüche und Verbindlichkeiten z. B., haben ihr unabhängiges Sein, wie Häuſer und Bäume. Von dieſen letzteren gilt allerlei, was wir in Akten ſinnlicher Wahrnehmung und Beobachtung aus der Welt da draußen ableſen können: Irgend ein Baum wird als blühend erfaßt, irgend ein Haus iſt weiß geſtrichen. In der Beſchaffenheit von Baum und Haus als ſolchen gründen dieſe Prädikationen nicht. Bäume brauchen nicht zu blühen, Häuſer können andere Farben tragen – es ſind keine notwendigen Sachverhalte, welche wir in jenen Wahrnehmungen erfaſſen. Es ſind auch keine

1) Vgl. z. B. von Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. I, S. 264 f.

Digitized by Google

allgemeinen Sachverhalte, inſofern die beiden Prädikationen nur dem einzelnen Baume und dem einzelnen Hauſe zukommen, ohne daß wir das Recht haben, ſie auf alles auszudehnen, was Baum iſt oder Haus. Ganz anders ſteht es um die Sätze, welche von jenen rechtlichen Gebilden gelten. Hier gibt es keine Welt, vor der wir ſtehen, und aus der wir allerlei Sachverhalte herauszuleſen vermögen; hier ſteht uns eine andere, tiefere Möglichkeit zu Gebote. Indem wir uns in das Weſen dieſer Gebilde vertiefen, erſchauen wir, was ſtreng geſetzlich von ihnen gilt, erfaſſen wir in analoger Weiſe Zuſammenhänge, wie durch die Vertiefung in das Weſen von Zahlen und geometriſchen Gebilden: Das So-Sein gründet hier im Weſen des So-Seienden. Es handelt ſich demzufolge nicht mehr um einzelne und zufällige Sachverhalte, wie vorhin. Auch wo ich dem einzelnen rechtlichen Gebilde, das in irgend einer Zeit real exiſtiert, eine Prädikation zuerteile, kommt ſie ihm nicht als dieſem einzelnen zu, ſondern als einem Gebilde ſolcher Art. Damit aber iſt geſagt, daß ſie allem ſchlechthin zukommt, welches ſo geartet iſt, und daß ſie ihm als ſolchem notwendig zukommt, nicht etwa in irgendeinem einzelnen Falle auch einmal nicht zukommen könnte. Daß irgendwelche Gegenſtände in der Welt nebeneinander liegen, iſt ein einzelner und zufälliger Sachverhalt. Daß ein Anſpruch durch einen Akt des Verzichtes erliſcht, gründet im Weſen des Anſpruchs als ſolchem und gilt daher notwendig und allgemein. Von den rechtlichen Gebilden gelten aprioriſche Sätze. Dieſe Apriorität ſoll nichts Dunkles und Myſtiſches beſagen, ſie iſt an den ſchlichten Tatſachen orientiert, die wir erwähnt haben: jeder Sachverhalt, der im angegebenen Sinne allgemein iſt und notwendig beſteht, wird von uns als ein aprioriſcher bezeichnet.[1] Wir werden ſehen, daß es eine reiche Fülle ſolcher aprioriſcher Sätze gibt, ſtreng formulierbar und evident einſichtig, unabhängig von allem erfaſſenden Bewußtſein, unabhängig auch vor allen Dingen von jedem poſitiven Recht, genau ſo wie die rechtlichen Gebilde, von denen ſie gelten.

1) Ein näheres Eingehen auf die problemreiche Theorie des Apriori iſt in dieſem Zuſammenhange nicht erforderlich. Nur das Eine ſei beſonders betont, daß die Apriorität primär weder den Sätzen noch dem Urteil noch dem Erkennen zukommt, ſondern dem »geſetzten«, geurteilten oder erkannten Sachverhalt. Demzufolge iſt auch bei der Art aprioriſcher Zuſammenhänge, die hier allein in Frage ſteht, nicht das Urteil oder das Erkennen notwendig, ſondern das geurteilte oder erkannte So-Sein. Und die »Allgemeinheit« ſoll nichts weiter beſagen, als daß dieſes So-Sein, welches im Weſen des Subjektgegenſtandes gründet, von allem ſchlechthin gilt, welches teilhat an dieſem Weſen.

Digitized by Google

Wir kennen die allgemein verbreiteten Vorurteile, welche dieſer Auffaſſung, insbeſondere bei Juriſten, entgegenſtehen. Wir verſtehen auch ſehr wohl, wie es zu dieſen Vorurteilen kommen mußte. Aber wir bitten darum, daß man verſuche, ſich aus der altgewohnten Einſtellung herauszubegeben und mit ungetrübtem Blick an die Sachen ſelbſt heranzutreten. Vor allen Dingen wehren wir von Anfang an das Mißverſtändnis ab, mit welchem wir wohl am ſchwerſten zu kämpfen haben werden: daß wir für den aprioriſchen Charakter poſitiv-rechtlicher Sätze einzutreten gedächten. Davon ſind wir weit entfernt; eine ſolche Auffaſſung wäre für uns ſogar ſehr viel ſinnloſer, als für viele Juriſten und Philoſophen. Denn wir leugnen durchaus, daß poſitive Rechtsſätze als Urteile irgendeiner Art betrachtet werden dürfen. Der Unterſchied des Aprioriſchen und Empiriſchen hat bei ihnen überhaupt keine Stelle.

Daß das poſitive Recht ſeine Beſtimmungen in abſoluter Freiheit trifft, rein auf die wirtſchaftlichen Bedürfniſſe, auf die jeweiligen ſittlichen Anſchauungen u. dgl. fußend, ungebunden durch die Sphäre aprioriſcher Geſetze, welche wir im Auge haben, erkennen wir natürlich vollkommen an. Das poſitive Recht kann nach Belieben abweichen von den Weſensgeſetzlichkeiten, welche von den rechtlichen Gebilden gelten – wobei es freilich ein eigenes Problem iſt, die Möglichkeit ſolcher Abweichungen verſtändlich zu machen. Nur das eine behaupten wir – und darauf legen wir allerdings das größte Gewicht: Die ſog. ſpezifiſch-rechtlichen Grundbegriffe haben ein außer-poſitiv-rechtliches Sein, genau ſo wie die Zahlen ein Sein unabhängig von der mathematiſchen Wiſſenſchaft beſitzen. Das poſitive Recht mag ſie ausgeſtalten und umgeſtalten, wie es will: ſie ſelbſt werden von ihm vorgefunden, nicht erzeugt. Und ferner: Es gelten von dieſen rechtlichen Gebilden ewige Geſetze, welche unabhängig ſind von unſerem Erfaſſen, genau ſo wie die Geſetze der Mathematik. Das poſitive Recht kann ſie in ſeine Sphäre übernehmen, es kann auch von ihnen abweichen. Aber ſelbſt, wo es ſie in ihr Gegenteil verkehrt, vermag es ihren Eigenbeſtand nicht zu berühren.[1]

Gibt es in dieſer Weiſe an ſich ſeiende rechtliche Gebilde, ſo eröffnet ſich hier der Philoſophie ein neues Gebiet. Als Ontologie oder aprioriſche Gegenſtandslehre hat ſie ſich mit der Analyſe aller möglichen Gegenſtandsarten als ſolcher zu befaſſen. Wir werden ſehen, daß

1) Wir beſchränken uns im folgenden auf die Darlegung einiger aprioriſcher Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. Wir ſind aber der Überzeugung, daß auch die anderen rechtlichen Diſziplinen, insbeſondere Strafrecht, Staats- und Verwaltungsrecht, einer ſolchen Grundlegung fähig und bedürftig ſind.

Digitized by Google

ſie hier auf eine ganz neue Art von Gegenſtänden trifft, auf Gegenſtände, welche nicht zur Natur im eigentlichen Sinne gehören, die weder phyſiſch noch pſychiſch ſind, und die ſich zugleich auch von allen ideellen Gegenſtänden durch ihre Zeitlichkeit unterſcheiden. Auch die Geſetze, welche von dieſen Gegenſtänden gelten, ſind von höchſtem philoſophiſchen Intereſſe. Es ſind aprioriſche Geſetze, und zwar, wie wir hinzuſetzen können, aprioriſche Geſetze ſynthetiſcher Natur. Konnte ſchon bisher kein Zweifel darüber herrſchen, daß Kant die Sphäre dieſer Sätze viel zu eng begrenzt hat, ſo wird dieſer Zweifel durch die Aufdeckung der aprioriſchen Rechtslehre durchaus beſtätigt. Neben reiner Mathematik und reiner Naturwiſſenſchaft gibt es auch eine reine Rechtswiſſenſchaft, wie jene zuſammengefügt aus ſtreng aprioriſchen und ſynthetiſchen Sätzen, und als Grundlage dienend für nichtaprioriſche, ja ſogar außerhalb des Gegenſatzes von Aprioriſchem und Empiriſchem ſtehende Diſziplinen. Ihre Sätze werden freilich nicht wie die Sätze der reinen Mathematik und Naturwiſſenſchaft unverändert übernommen. Sie machen zwar unſer poſitives Recht und unſere poſitive Rechtswiſſenſchaft allererſt möglich, aber nur umgeſtaltet und modifiziert vermögen ſie, in ſie einzugehen.

Wie die Selbſtändigkeit des poſitiven Rechtes der aprioriſchen Rechtslehre gegenüber, ſo müſſen wir auch deren Unabhängigkeit gegenüber dem poſitiven Rechte auf das Schärfſte betonen. Es gibt ja weite Gebiete des ſozialen Lebens, die unberührt ſind von jeder poſitiv-rechtlichen Normierung. Auch in ihnen treffen wir jene, gewöhnlich als ſpezifiſch-rechtlich bezeichneten Gebilde an, deren Unabhängigkeit vom poſitiven Rechte wir behaupten, und auch hier gelten dann ſelbſtverſtändlich jene aprioriſchen Geſetze. Wie ihre Form von Intereſſe iſt für Gegenſtands- und Erkenntnistheorie, ſo wird hier ihr Inhalt bedeutſam für die Soziologie. Sie und manche andere hinzutretende Geſetze ſtellen das Apriori des ſozialen Verkehres dar, auch für Sphären, die außerhalb jeder poſitiv-rechtlichen Regelung ſtehen.

Die rechtlichen Gebilde beſtehen unabhängig vom poſitiven Rechte, ſie werden aber von ihm vorausgeſetzt und benutzt. So kann ihre Analyſe, die rein immanente, intuitive Klärung ihres Weſens von Bedeutung werden für die poſitiv-rechtlichen Diſziplinen. Aber auch die Geſetze, die in ihrem Weſen gründen, ſpielen innerhalb des poſitiven Rechtes eine weit größere Rolle, als man ahnen mag. Man weiß, wie häufig in der Jurisprudenz von Sätzen die Rede iſt, die ohne geſchriebenes Recht zu ſein, ſich »von ſelbſt verſtehen«, oder »ſich aus der Natur der Sache ergeben« und was

Digitized by Google

dergleichen Wendungen mehr ſind. In den weitaus meiſten Fällen handelt es ſich dabei nicht, wie man gemeint hat, um Sätze, deren Zweckmäßigkeit oder deren Gerechtigkeit ohne weiteres einleuchtet, ſondern um Geſetzmäßigkeiten der aprioriſchen Rechtslehre. Es ſind wirklich Sätze, die ſich aus der »Natur« oder »dem Weſen« der in Frage ſtehenden Begriffe ergeben.

Daß das poſitive Recht ſich von dem Apriori der allgemeinen Rechtslehre in voller Freiheit emanzipieren kann, haben wir bereits betont; auch dieſe Möglichkeit werden wir auf Grund aprioriſcher Geſetze verſtändlich machen. Aber in der tatſächlichen Rechtsentwicklung finden wir häufig die Tendenz, an ihnen feſtzuhalten; die dem poſitiven Rechte immanente Freiheit wird nicht von Anfang an mit voller Kraft betätigt. Die Langſamkeit und Schwierigkeit, mit der ſich gewiſſe Rechtsinſtitute entwickelt haben, ſcheint uns nur von hier aus verſtändlich zu werden. So dürfen wir hoffen, daß die aprioriſche Rechtslehre auch der Rechtsgeſchichte hier und da einen klärenden Beitrag zu liefern vermag. Ganz unentbehrlich aber ſcheint ſie uns zu ſein für das Verſtändnis des poſitiven Rechtes als ſolchen. Solange man daran glaubt, daß dieſes alle rechtlichen Begriffe ſelbſt erzeugt, muß man hier vor einem Rätſel ſtehen. Die Struktur des poſitiven Rechtes kann erſt durch die Struktur der außer-poſitiv-rechtlichen Sphäre verſtändlich werden.

Wir werden im folgenden vor allem die aprioriſche Rechtslehre als ſolche behandeln und ihre Anwendung auf ſpezifiſch-juriſtiſche Fragen zurückſtellen müſſen. Wir dürfen dabei auf Grund der bisherigen Ausführungen verlangen, daß man uns nicht mit Einwänden zuvorkommt, welche gegen die philoſophiſche Behandlung rechtlicher Probleme bis zum Überdruß erhoben worden ſind, mit der – wirklich nicht allzu fern liegenden – Betonung der ſtändigen Entwicklung und der unbegrenzten Veränderungsmöglichkeiten des poſitiven Rechtes. Wir haben ja die Abſicht, gewiſſe Linien der Rechtsentwicklung aus der aprioriſchen Sphäre heraus verſtändlich zu machen. Dann darf man uns auch nicht eben dieſe Entwicklung als Einwand entgegenhalten. Lange genug ſchon hat man ſich durch die ſtarre Einſtellung auf dieſen einen Punkt den Blick in eine ſchöne und reiche Welt verſchloſſen.

1. Kapitel.

Anſpruch, Verbindlichkeit und Verſprechen.

§ 2. Anſpruch und Verbindlichkeit. Es ſei zunächſt ein Einzelproblem aus dem großen Gebiete der aprioriſchen Rechtslehre behandelt. An ſeiner Hand wollen wir uns den erſten Zu-

Digitized by Google

gang zu dieſer Sphäre verſchaffen und dann erſt einen Überblick über ſie zu gewinnen ſuchen.

Ein Menſch erteile einem anderen ein Verſprechen. Eine eigenartige Wirkung geht vor dieſem Vorgange aus, eine ganz andere, als wenn etwa ein Menſch dem anderen eine Mitteilung macht oder eine Bitte ausſpricht. Das Verſprechen ſchafft eine eigentümliche Verbindung zwiſchen zwei Perſonen, kraft deren, um es zunächſt ganz roh auszudrücken, die eine etwas verlangen darf und die andere verpflichtet iſt, es zu leiſten oder zu gewähren. Dieſe Verbindung erſcheint als Folge, als Produkt gleichſam des Verſprechens. Sie läßt ihrem Weſen nach eine beliebig lange Dauer zu, andererſeits aber ſcheint ihr die Tendenz immanent zu ſein, ein Ende und eine Auflöſung zu erfahren. Wir ſehen verſchiedene Wege, die zu einem ſolchen Ende führen können. Der Verſprechensinhalt wird geleiſtet; hiermit ſcheint jenes Verhältnis ſein natürliches Ende zu finden. Der Verſprechensempfänger verzichtet; der Verſprechende widerruft. Auch hierdurch kann unter Umſtänden ein Erlöſchen eintreten, wenn auch in einer Weiſe, die uns weniger naturgemäß erſcheint.

Dieſe ganze Sachlage kann uns ſelbſtverſtändlich oder merkwürdig vorkommen, je nach der Einſtellung, in der wir an ſie herantreten. Sie iſt »ſelbſtverſtändlich«, inſofern es ſich hier um etwas handelt, das jeder kennt, an dem man tauſendmal vorübergegangen iſt, und an dem man jetzt auch zum tauſendundeinſten Male vorübergehen kann. Wie es aber auch ſonſt vorkommt, daß uns vor einem längſt bekannten Gegenſtande auf einmal die Augen aufgehen, daß wir das, was wir unzählige Male ſchon geſehen haben, nun zum erſten Male wirklich ſehen, in ſeiner ganzen Eigenart und eigentümlichen Schönheit, ſo kann es auch hier geſchehen. Da iſt etwas, das wir als Verſprechen kennen oder doch zu kennen glauben. Wird dieſes Verſprechen vollzogen, ſo tritt mit ihm etwas Neues ein in die Welt. Es erwächſt ein Anſpruch auf der einen, eine Verbindlichkeit auf der anderen Seite. Was ſind das für merkwürdige Gebilde? Sie ſind gewiß nicht nichts. Wie könnte man ein Nichts aufheben durch Verzicht oder durch Widerruf oder durch Erfüllung? Aber ſie laſſen ſich auch unter keine der Kategorien bringen, die uns ſonſt geläufig ſind. Sie ſind nichts Phyſiſches oder gar Phyſikaliſches; das iſt ſicher. Eher möchte man verſucht ſein, ſie als etwas Pſychiſches zu bezeichnen, als Erlebniſſe deſſen, welcher den Anſpruch oder die Verbindlichkeit hat. Aber können ein Anſpruch oder eine Verbindlichkeit nicht jahrelang unverändert dauern? Gibt es derartige

Digitized by Google

Erlebniſſe? Und weiter: Sind Anſprüche und Verbindlichkeiten nicht auch dann da, wenn das Subjekt keine Erlebniſſe hat oder zu haben braucht, im Schlafe oder in tiefer Ohnmacht? Man hat neuerdings begonnen, neben dem Phyſiſchen und Pſychiſchen die Eigenart ideeller Gegenſtände wieder anzuerkennen. Aber das Weſentliche dieſer Gegenſtände, der Zahlen, Begriffe, Sätze u. dgl. iſt ihre Außerzeitlichkeit. Anſprüche und Verbindlichkeiten dagegen entſtehen, dauern eine beſtimmte Zeitlang und verſchwinden dann wieder. So ſcheinen ſie denn zeitliche Gegenſtände einer ganz beſonderen, bisher nicht beachteten Art zu ſein.

Wir ſehen, daß von ihnen beſtimmte unmittelbar einſichtige Geſetze gelten: Ein Anſpruch auf eine beſtimmte Leiſtung erliſcht in dem Augenblicke, da die Leiſtung geſchehen iſt. Das iſt kein Satz, den wir aus vielen oder allen bisher beobachteten Erfahrungsfällen gewonnen haben könnten, ſondern es iſt ein Geſetz, welches allgemein und notwendig im Weſen des Anſpruchs als ſolchem gründet. Es iſt ein aprioriſcher Satz im Sinne Kants und zugleich ein ſynthetiſcher. Denn »im Begriffe« des Anſpruchs iſt davon, daß er unter beſtimmten Umſtänden erliſcht, in keinem möglichen Sinne etwas »enthalten«. Das Gegenteil unſeres Satzes wäre zwar gewiß falſch, aber einen logiſchen Widerſpruch würde es nicht implizieren. Noch viele andere ſynthetiſche Sätze a priori gelten von Anſpruch und Verbindlichkeit, in einer Sphäre alſo, in der man ſie gewiß nicht vermutet hätte. Aber ich denke, dieſer vorläufige Überſchlag genügt, um unſerem Ausgangspunkte jeden Anſchein von Selbſtverſtändlichkeit zu nehmen. Daß die Philoſophie mit dem Staunen vor dem anſcheinend Selbſtverſtändlichen beginnt, pflegt ja bereitwillig zugeſtanden zu werden. Und es iſt ganz und gar nicht einzuſehen, weshalb man dieſes Staunen auf das beſchränken ſollte, was die Geſchichte der Philoſophie als ſtaunenswert empfiehlt.

So wichtig auch die Einſtellung iſt, in der man Altbekanntes zum erſten Male in ſeiner Eigenart erſchaut, ſo iſt damit doch noch nichts Erledigendes geſchehen. Es gilt, das Eigenartige klarzuſtellen, es von anderem abzuſcheiden und in ſeinen weſentlichen Zügen feſtzulegen. In unſerem Falle gilt es, Klarheit darüber zu ſchaffen, was ein Verſprechen iſt — geſtehen wir offen, daß wir das durchaus noch nicht wiſſen; ferner darüber, wann und wie dieſes Verſprechen Anſpruch und Verbindlichkeit erzeugt, was Anſpruch und Verbindlichkeit, näher betrachtet, eigentlich ſind und welche Schickſale ſie erleiden können. Die Betrachtung wird dann weiter zu gehen haben. Das Verſprechen iſt nicht die einzig mögliche Quelle von Anſpruch

Digitized by Google

und Verbindlichkeit. Auch aus gewiſſen Handlungen können ſie unter beſtimmten Vorausſetzungen entſpringen. So erwächſt aus der Wegnahme einer Sache, welche einem anderen gehört, weſensgeſetzlich die Verbindlichkeit und der Anſpruch auf die Rückgabe der Sache. Man ſieht, wie die Betrachtung dieſes Falles ſofort auf neue Probleme führt. Wir ſprechen von der Sache, welche einem anderen »gehört«; wir können ſtatt deſſen auch ſagen: welche im Eigentum eines anderen ſteht. Wir haben auch hier ein eigenartiges Verhältnis, freilich nicht von Perſon zu Perſon, ſondern von Perſon zur Sache. Auch dies Verhältnis muß ſeine Quelle haben, auch hier walten aprioriſche Geſetzmäßigkeiten. So iſt es a priori ausgeſchloſſen, daß das Gehören ſo wie Anſpruch und Verbindlichkeit ſeine Quelle in einem Verſprechen haben kann.[1] Hier ſind andere Quellen vorausgeſetzt, z. B. die Akte, die wir ſpäter unter dem Namen der Übertragung näher betrachten werden. Vorläufig wollen wir lediglich Anſpruch und Verbindlichkeit unterſuchen, und auch das nur inſoweit, als ſie aus Verſprechungen entſpringen.

Von einem poſitiven Rechte wiſſen wir noch nichts. Wir wählen unſere Beiſpiele mit Abſicht aus einer Sphäre, die ihm nicht unterſteht; es liegt alles daran, unſere Sphäre in ihrer vollen Reinheit zu erfaſſen. Es verſpreche der A. dem B., mit ihm ſpazierenzugehen, und B. nehme das Verſprechen an. Es entſteht eine entſprechende Verbindlichkeit des A. und ein Anſpruch des B. Vielleicht wird das an dieſer Stelle noch beſtritten. Dann ſetzt ein ſolches Beſtreiten doch voraus, daß man unter Anſpruch und Verbindlichkeit etwas Beſtimmtes verſteht, und das kann uns vorläufig genügen. Wir wollen ja nur dem, was jene Worte bedeuten, näher kommen. Daß es ſich hier um zeitliche Gegenſtände einer eigenen, außerphyſiſchen und außerpſychiſchen Art handelt, haben wir bereits geſehen. Es iſt beſonders wichtig, ſie von den Erlebniſſen abzutrennen, in denen ſie uns gegenwärtig ſind und mit denen ſie verwechſelt werden können. Es gibt ein Bewußtſein von Anſpruch und Verbindlichkeit,

1) Welchen Inhalt ſollte dies Verſprechen auch haben? A. kann dem B. verſprechen, eine Sache, die ihm gehört, ihm zu übertragen. Dann erwächſt dem B. daraus kein Gehören, ſondern ein Anſpruch auf Übertragung. Oder A. verſpricht dem B., ihn wie einen Eigentümer verfahren zu laſſen. Auch dadurch konſtituiert ſich lediglich ein entſprechender Anſpruch des B. gegen A., keinesfalls jenes Gehörensverhältnis zwiſchen B. und der Sache. Man ſieht hier deutlich, daß es ſich um weſensgeſetzliche Zuſammenhänge handelt, und nicht um Beſtimmungen eines zufälligen poſitiven Rechtes. Jene, dem Juriſten ſelbſtverſtändlichen Sätze erhalten damit eine ganz neue philoſophiſche Bedeutung.

Digitized by Google

ähnlich wie es ein Bewußtſein von Zahlen oder Sätzen gibt. Wir können von einem ſchlichten Wiſſen um ſie reden; dieſes Wiſſen bleibt rein als Bewußtſeinsweiſe genommen durchaus unverändert, ob es ſich auf eigene oder fremde Anſprüche und Verbindlichkeiten bezieht. Es iſt ferner durchaus unabhängig davon, ob ſeine gegenſtändlichen Korrelate exiſtieren oder nicht, ebenſo wie auch umgekehrt Anſprüche und Verbindlichkeiten exiſtieren können, ohne Gegenſtand eines ſolchen Wiſſens zu ſein.

Von dieſem kalten Wiſſen iſt ein anderes hierhergehöriges Erlebnis ſehr wohl zu unterſcheiden: das Sich-berechtigt- oder Sich-verbindlich-*fühlen*, welches im Gegenſatze zum Wiſſen nur bei eigenen Anſprüchen und Verbindlichkeiten möglich iſt. Die Eigenart dieſer Bewußtſeinsweiſe iſt wohl zu beachten. Von einem Fühlen kann man auch bei den Erlebniſſen reden, in welchen *Werte* zur Gegebenheit kommen. Während hierbei aber eine ſcharfe Abhebung ſtattfindet zwiſchen dem Werte, auf welchen ſich das Fühlen richtet, und dieſem Fühlen ſelbſt, welches von ihm Kenntnis nimmt, läßt ein Sich-berechtigt-fühlen eine ſolche Abhebung nicht zu. Der Anſpruch iſt hier nicht Gegenſtand eines mehr oder minder klaren, ev. ſogar evidenten intentionalen Fühlens; wir haben vielmehr ein phänomenal durchaus einheitliches Erlebnis, welches, ohne ſelbſt ein klares Erfaſſen des Anſpruches zu ſein, vielmehr ein ſolches Erfaſſen zur Vorausſetzung hat, wenn ſeine Gültigkeit ausgewieſen werden ſoll.

Die Eigenart dieſer Erlebniſſe iſt noch zu unterſuchen. Hier intereſſiert uns vor allem ihre abſolute Unabhängigkeit von den in ihnen in beſtimmter Weiſe ſich auswirkenden Anſprüchen und Verbindlichkeiten. Nichts iſt ja ſicherer, als daß ich mich ſehr wohl verbindlich fühlen kann, ohne daß eine Verbindlichkeit wirklich beſteht, und daß ich andererſeits ſehr wohl einen Anſpruch haben kann, ohne mich in jedem Augenblicke, in dem ich ihn habe, berechtigt zu fühlen. Hier iſt es nun vollkommen klar geworden, wie haltlos jede Theorie iſt, welche verſucht, Anſpruch und Verbindlichkeit als etwas Pſychiſches zu betrachten. Da wir faſt immer Anſprüche oder Verbindlichkeiten irgendeiner Art zu haben pflegen, müßten wir faſt immer entſprechende Erlebniſſe haben. Solche Erlebniſſe aber vermögen wir nicht aufzufinden. Es läßt ſich auch von vornherein ſagen, daß es ſie nicht geben kann. Denn, um es nochmals hervorzuheben: Anſpruch und Verbindlichkeit können jahrelang unverändert dauern, Erlebniſſe dieſer Art aber gibt es nicht.

Anſpruch und Verbindlichkeit ſetzen allgemein und notwendig einen *Träger* voraus, eine Perſon, deren Anſprüche und Verbind-

Digitized by Google

lichkeiten ſie ſind. Und ebenſo iſt ihnen ein beſtimmter Inhalt weſentlich, auf den ſie ſich beziehen und deſſen Verſchiedenheit verſchiedenartige Anſprüche und Verbindlichkeiten voneinander unterſcheidet. Beides iſt unmittelbar einſichtig, bedarf aber noch einer näheren Betrachtung. Die Fundiertheit in einem tragenden Subjekt iſt unſeren Gebilden gemeinſam mit Erlebniſſen jeglicher Art, die ja ebenfalls ſtets ein Subjekt vorausſetzen, deſſen Erlebniſſe ſie ſind. Aber der Kreis möglicher Träger iſt hier ſehr viel weiter gezogen. Auch Tiere können ja Erlebnisträger ſein, aber ſie können niemals Träger von Anſprüchen oder Verbindlichkeiten ſein. Hier ſind weſensgeſetzlich Perſonen als Träger vorausgeſetzt; ſelbſtverſtändlich iſt aber nicht jedes Subjekt oder Ich eine Perſon.

Auch der Inhalt von Anſpruch und Verbindlichkeit läßt eine nähere Umgrenzung zu. Jede Verbindlichkeit geht auf ein künftiges Verhalten ihres Trägers, gleichgültig ob dies Verhalten in einem Tun, einem Unterlaſſen oder einem Dulden beſteht. Wohl kann ich die Verbindlichkeit tragen dafür, daß etwas in der Welt geſchehe; aber nur dann hat dieſe Verbindlichkeit einen Sinn, wenn ſie die nähere Präziſierung zuläßt, daß etwas durch mich und mein Verhalten geſchehe. Wohl kann ich verbindlich dafür ſein, daß etwas durch einen anderen geſchehe. Aber auch hier muß mein Verhalten es ſein, welches dazu beſtimmt iſt, zu dem Verhalten des anderen zu führen. Überall alſo iſt das eigene Verhalten der unmittelbare Inhalt unſerer Verbindlichkeiten. Nicht immer aber iſt es ihr einziger und letztlicher Inhalt. Wir unterſcheiden die Verbindlichkeiten, welche lediglich auf ein Verhalten tendieren und in ihm ihre endgültige Erfüllung finden, und ſolche, welche durch ein Verhalten hindurch die Realiſierung eines Erfolges bezwecken. Nur im erſten Falle handelt es ſich notwendig um beſtimmte Verhaltungsweiſen; im zweiten pflegt es nur der Erfolg zu ſein, der beſtimmt iſt, und deſſen Realiſierungsweiſe dem Belieben des verbindlichen Subjektes überlaſſen werden kann.

Das Verhalten, welches den Inhalt der Verbindlichkeit bildet, kann den Träger des entſprechenden Anſpruches zum Zielpunkte haben, notwendig iſt das aber keineswegs. Ich kann dazu verbindlich ſein, dem B., welcher den entſprechenden Anſpruch hat, hundert Mark zu zahlen. Dieſe Zahlung kann aber auch an einen beliebigen Dritten gehen, ohne daß B. darum aufhören müßte, der Anſpruchsträger zu ſein. Die Verbindlichkeit, einem gegenüber etwas zu leiſten, iſt etwas anderes, als die Verbindlichkeit einem gegenüber, etwas zu leiſten. Wir unterſcheiden alſo zwiſchen dem Inhaltsadreſſaten der Verbindlich-

Digitized by Google

keit und dem Verbindlichkeitsadreſſaten ſelbſt. Jede Verbindlichkeit, derart wie wir ſie jetzt betrachten, hat als ſolche einen Gegner, inſofern ſie jemand vorausſetzt, demgegenüber ſie beſteht. Der Verbindlichkeitsgegner iſt zugleich der Träger eines inhaltsidentiſchen Anſpruches; auch dieſer Anſpruch hat notwendig ſeinen Gegner, der zugleich der Träger der Verbindlichkeit iſt. So beſteht eine eigenartige Korrelativität zwiſchen Anſpruch und Verbindlichkeit, eine Identität des Inhaltes und ein wechſelſeitiges ſtreng geſetzliches Verflochtenſein von Trägerſchaft und Gegnerſchaft. Der Inhalt aber kann eine beliebige Adreſſierung haben, ja ſogar einer Adreſſierung völlig ermangeln.

Einen Träger und einen Inhalt fordern Anſpruch und Verbindlichkeit mit Notwendigkeit. Die Richtung gegen eine andere Perſon iſt dagegen nicht notwendig mit ihnen verknüpft. Zwar gilt das Geſetz, daß ganz allgemein jede Verbindlichkeit, die einem anderen gegenüber beſteht, einen entſprechenden Anſpruch dieſes anderen fordert, und umgekehrt jeder relative Anſpruch eine relative Verbindlichkeit. Aber die Relativität von Anſpruch und Verbindlichkeit ſelbſt iſt nichts Notwendiges, es gibt abſolute Verbindlichkeiten und abſolute Anſprüche, oder, wie wir lieber ſagen wollen, abſolute Rechte. Ebenſo wie A. dem B. verſprechen kann, etwas zu tun, und damit eine Verbindlichkeit in ſeiner Perſon und einen Anſpruch in der Perſon eines anderen ſchafft, kann auch B. dem A. eine Verbindlichkeit auferlegen, und A. kann ſie auf ſich nehmen, ohne daß dieſe Verbindlichkeit dem B. oder irgendeiner anderen Perſon gegenüber beſtünde und ohne daß, was damit zugleich geſagt iſt, auf ſeiten des B. oder einer anderen Perſon ein Anſpruch dem A. gegenüber beſtünde. Es iſt nicht ganz leicht, Realiſierungen ſolcher abſoluter Verbindlichkeiten im praktiſchen Leben zu finden. Wir erinnern vorläufig an gewiſſe öffentlichrechtliche Verbindlichkeiten. Der Staat iſt zu beſtimmten Verhaltungsweiſen verbindlich, ohne daß doch dieſe Verbindlichkeit irgendwelchen Perſonen gegenüber beſteht. Man kann darüber ſtreiten, ob im einzelnen Falle abſolute Verbindlichkeiten gegeben ſind. Daß ſie weſensgeſetzlich möglich ſind, iſt zweifellos. Neben ſie ſtellen wir die abſoluten Rechte, welche ebenfalls nur eine Perſon als Träger vorausſetzen, aber keine zweite, der gegenüber ſie beſtehen. Dagegen unterſcheiden ſich Verbindlichkeiten und Rechte in einem weſentlichen Punkte: Während Verbindlichkeiten ihrem Weſen nach nur auf ein eignes Verhalten gehen können, gleichgültig ob ſie abſolut oder relativ beſtehen, haben wir bei den Rechten zwei Fälle zu unterſcheiden. Relative Rechte können ſich nur auf fremdes Verhalten beziehen, abſolute Rechte dagegen nur auf das eigene. Rechte

Digitized by Google

auf eigenes Tun, die nur einer beſtimmten Perſon gegenüber beſtehen, ſcheinen uns ebenſowenig möglich zu ſein[1], als Rechte auf ein fremdes Verhalten, die nicht der fremden Perſon gegenüber beſtünden.

Es iſt von der größten Wichtigkeit, die abſoluten und relativen Verbindlichkeiten, wie die abſoluten und relativen Rechte (welch letztere wir ſtets als Anſprüche bezeichnen werden) von den ſittlichen Verpflichtungen und ſittlichen Berechtigungen zu unterſcheiden. Auch dieſe beſitzen zwar notwendig Träger und Inhalt, auch ſie laſſen die Einteilung in abſolute und relative zu, im übrigen aber ſind ſie grundverſchieden, nicht nur in Rückſicht auf den ſpezifiſch ſittlichen Charakter, den ſie tragen, ſondern auch bezüglich der Geſetzmäßigkeiten, welche von ihnen gelten. Während jene anderen Gebilde aus freien Akten von Perſonen entſpringen können, relative Verbindlichkeiten und Anſprüche z. B. aus erteilten oder empfangenen Verſprechen, abſolute Rechte aus einem Akte der Übertragung, abſolute Verbindlichkeiten aus einem Akte der Übernahme, iſt dies bei den entſprechenden ſittlichen Gebilden ausgeſchloſſen. Eine abſolute ſittliche Berechtigung, das Recht auf Entfaltung der eigenen Perſönlichkeit z. B., kann ſeinen Urſprung in der Perſon als ſolcher haben, eine relative ſittliche Berechtigung, etwa der Anſpruch auf die Hilfe eines Freundes, kann aus dem Verhältnis entſpringen, in dem die berechtigte Perſon zu der anderen ſteht. Aber in willkürlichen Akten als ſolchen können ſie niemals ihren Grund haben. Während ferner jene früher behandelten abſoluten Rechte und Anſprüche ihrer Natur nach ſehr wohl auf andere Perſonen übertragen werden können, iſt es ausgeſchloſſen, daß eine Perſon ihre ſittliche Berechtigung auf freie Entfaltung oder ihren ſittlichen Anſpruch aus dem Freundſchaftsverhältnis auf eine fremde Perſon überträgt. Schließlich kann der Inhaber abſoluter Rechte und relativer Anſprüche durch eigenen Akt wirkſam auf ſeine Rechte verzichten. Der Inhaber der ſittlichen Berechtigungen dagegen vermag wohl, ihre Ausübung zu unterlaſſen, er kann aber das, was im Weſen einer Perſon oder in ihrem Verhältnis zu anderen Perſonen gründet, nicht durch einen willkürlichen Akt aus der Welt ſchaffen. Nur was aus freien Akten entſpringt, vermag durch freie Akte wieder aufgehoben zu werden.

Ähnlich liegt die Sache bei ſittlichen *Verpflichtungen*. Auch ſie können niemals aus Akten als ſolchen entſpringen. Jede ſittliche

1) Daß abſolute Rechte von einer beſtimmten Perſon *abgeleitet*, etwa übertragen ſein können, iſt eine davon wohl zu unterſcheidende Tatſache.

Digitized by Google

Verpflichtung hat zur notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Bedingung die sittliche Rechtheit von Sachverhalten, sie setzt speziell voraus, daß die Existenz des Verhaltens einer bestimmten Person, welches den Inhalt ihrer Verpflichtung bildet, an sich oder infolge der Rechtheit anderer, damit verknüpfter, Sachverhalte sittlich recht ist.[1] Das gilt sowohl für die absoluten Verpflichtungen, welche man gewöhnlich schlechthin als Pflichten bezeichnet, wie auch für die den relativen sittlichen Berechtigungen entsprechenden relativen sittlichen Verpflichtungen, welche von der Ethik bisher nicht beachtet worden zu sein scheinen. Jene anderen Verbindlichkeiten dagegen erwachsen, ohne Ansehung ihres Inhaltes, aus freien Akten von Personen, aus einer Übernahme etwa, oder aus einem Versprechen. So wenig sittliche Berechtigungen übertragen, so wenig können sittliche Verpflichtungen von anderen Personen übernommen werden. Auch dies kann nur mit den außersittlichen Verbindlichkeiten geschehen. Und während schließlich jede relative Verbindlichkeit durch einen Verzicht des Gegners erlöschen kann, kann der Gegner einer sittlichen Verpflichtung zwar die Geltendmachung seines sittlichen Rechtes unterlassen, aber er vermag niemals durch einen freien Akt eine sittliche Verpflichtung zu annullieren. Möglicherweise läßt ein solcher Akt das vorher gebotene Verhalten nun als nicht mehr geboten erscheinen, so daß keine sittliche Verpflichtung mehr besteht. Stets aber muß der gesamte Tatbestand auf seine sittliche Bedeutsamkeit hin geprüft werden. So wenig freie Akte als solche sittliche Verpflichtungen erzeugen können, so wenig können sie sie vernichten. Man wird einwenden, daß doch auch bei einem Versprechen oder bei der Übernahme einer Verbindlichkeit eine sittliche Verpflichtung zur Realisierung ihres Inhaltes bestehe. Das ist sicher richtig, und ist zugleich besonders geeignet, die Verschiedenheit, die wir hier betonen, ins Licht zu rücken. Weil aus jenen Akten Verbindlichkeiten entspringen, besteht eine sittliche Verpflichtung, ihren Inhalt auszuführen. Es gilt als Wesensgesetz, daß die Erfüllung absoluter und relativer Verbindlichkeiten sittliche Pflicht ist. Man sieht, wie hier Verbindlichkeit

1) Von dem sittlichen Werte von Personen, Handlungen, Akten usf. unterscheiden wir auf das strengste die sittliche Rechtheit, welche Sachverhalten und nur Sachverhalten zukommen kann Zwei Sphären der Ethik werden dadurch abgegrenzt, welche untereinander durch unmittelbar einsichtige Wesenszusammenhänge verknüpft sind. So ist es sittlich recht, daß ein sittlich wertvoller Gegenstand existiert, der kontradiktorische Sachverhalt ist sittlich unrecht usf. Ferner ist die Realisierung eines ethisch-rechten Sachverhaltes sittlich wertvoll, seine Unterlassung sittlich unwert usw.

Digitized by Google

und ſittliche Verpflichtung nebeneinander beſtehen, die zweite aber dabei das Beſtehen der erſteren vorausſetzt. In anderen Fällen beſteht ſie unabhängig von jedem Akte und von jeder darin gründenden Verbindlichkeit. Niemals aber darf beides miteinander verwechſelt werden.

Wir ſind durch die letzten Überlegungen ſchon gezwungen geweſen, einen Blick auf den Urſprung von Rechten und Verbindlichkeiten zu werfen. Wir müſſen nun in eine genauere Analyſe eintreten, und beſchränken uns dabei, unſerem Plane gemäß, zunächſt auf Anſpruch und relative Verbindlichkeit. Wir ſtellen zuerſt ein allgemeines, in ſich ſelbſt einſichtiges Geſetz auf: Kein Anſpruch und keine Verbindlichkeit beginnt ohne »Grund« zu exiſtieren, oder erliſcht ohne einen ſolchen Grund. Es iſt ja ohne weiteres klar: Soll ein Anſpruch erwachſen oder erlöſchen, ſo muß in dem Augenblick, in dem er erwächſt oder erliſcht, irgend etwas eingetreten ſein, *aus* dem und *durch* das er erwächſt. Und wir können ſogleich hinzufügen: Immer wenn genau dasſelbe Geſchehen wieder eintritt, muß auch der entſprechende Anſpruch wieder erwachſen (erlöſchen). Er iſt durch das Geſchehen notwendig und hinreichend determiniert.

Dieſer Satz von der eindeutigen Determination zeitlicher Exiſtenzen iſt uns gewiß vertraut. Bemerkenswert iſt nur, daß wir hier eine neue und eigenartige Sphäre ſeiner Geltung gefunden haben. Wir müſſen uns freilich davor hüten, alles was wir von der notwendigen Determination auf anderen Gebieten, etwa bei dem äußeren Naturgeſchehen wiſſen oder zu wiſſen glauben, ohne weiteres, mit blinden Augen, auf unſere Sphäre zu übertragen. Ein durchgeführter Vergleich würde uns dazu zwingen, allzuweit auf die Betrachtung der kauſalen Verhältniſſe in der Natur einzugehen. Wir beſchränken uns daher darauf, auf einige weſentliche Punkte aufmerkſam zu machen.

Als allgemein zugeſtanden darf es gelten, daß es ſich bei den kauſalen Beziehungen des äußeren Geſchehens nicht um *unmittelbar einſichtige und notwendige* Weſenszuſammenhänge handelt. Mögen wir, um mit Hume zu reden, wie immer zu dem Satze gekommen ſein, daß das Feuer Rauch erzeugt, ſo liegt es doch gewiß nicht im Weſen des Feuers einſichtig begründet, daß es ſo iſt, ſo etwa, wie es im Weſen der Zahl 3 liegt, größer zu ſein als die Zahl 2. Daß die kauſale Relation keine *notwendige »Ideenrelation«* iſt, ſteht außer Zweifel.[1] Es wäre aber verfehlt, dieſen

1) Inwieweit andersartige Weſensbeziehungen hier eine Rolle ſpielen können, bleibe dahingeſtellt.

Digitized by Google

Satz auf jede Zusammenhangsbeziehung zwischen zeitlich Existierendem auszudehnen. Der Fall, welcher uns hier beschäftigt, ist der beste Beweis dafür. Ein »Grund«, der Anspruch und Verbindlichkeit erzeugen kann, ist das Versprechen. Aus ihm gehen — wie wir noch näher zeigen werden — Anspruch und Verbindlichkeit hervor; wir können uns das zur Einsicht bringen, indem wir uns in aller Klarheit vergegenwärtigen, was ein Versprechen ist, und nun erschauen, daß es im Wesen eines derartigen Aktes gründet, unter bestimmten Umständen Anspruch und Verbindlichkeit zu erzeugen. So ist es also keineswegs die Erfahrung, welche uns über die Existenzialverknüpfung dieser Gebilde belehrte, oder auch nur eine mitwirkende Rolle hätte; es handelt sich vielmehr um einen unmittelbar einsichtigen und notwendigen Wesenszusammenhang.

Das Erwachsen eines Anspruchs oder einer Verbindlichkeit bedarf wie das Eintreten einer Veränderung in der äußeren Natur eines zureichenden Grundes. Wir haben bisher gesehen, daß nur im ersten Falle eine unmittelbar einsichtige und notwendige Wesensbeziehung zwischen »Grund« und »Folge« besteht. Wir werden jetzt auf einen weiteren Unterschied aufmerksam, der wohl noch eigentümlicher erscheinen mag. Ist die Folge in der äußeren Natur einmal da, so kann sie uns — idealiter gesprochen — jederzeit zur selbständigen Gegebenheit kommen. Die durch den Stoß mit der Stange verursachte Bewegung der Kugel kann ich für sich wahrnehmen, ohne daß ich noch einmal in der Wahrnehmung oder in Gedanken auf den Stoß zurückzugehen brauchte. Wenn wir beachten, daß jedem Gegenständlichen ein bestimmt gearteter Akt zugeordnet ist, in dem es zur Selbstgegebenheit zu kommen vermag, so können wir sagen: Der Akt, in welcher die Wirkung zur Gegebenheit kommt, bedarf keiner Fundierung durch einen die Ursache erfassenden Akt. Dagegen ist es nicht möglich, einen Anspruch oder eine Verbindlichkeit selbständig in ihrer Existenz zu erfassen. Will ich mich von der Existenz der Bewegung überzeugen, so brauche ich nur die Augen aufzumachen. Bei Ansprüchen oder Verbindlichkeiten aber ist es unumgänglich, immer wieder auf ihren »Grund« zurückzugehen. Erst dadurch, daß ich die Existenz des Versprechens noch einmal feststelle, kann ich die Existenz dessen, was aus ihm folgt, feststellen. Einen selbständigen, existenzfeststellenden Akt, der inneren oder äußeren Wahrnehmung vergleichbar, gibt es hier nicht. Das ist sicherlich eine sehr merkwürdige Tatsache, aber es ist eben eine Tatsache. Eine Analogie für sie können wir auf einem sonst wenig verwandten Gebiete finden. Der Sachverhalt, den ein mathematischer Lehrsatz

Digitized by Google

ausſpricht, beſteht, und dies Beſtehen hat ſeinen Grund in einer Anzahl anderer Sachverhalte, aus denen er folgt. Auch hier liegt eindeutige Determination vor; freilich ſind es nicht exiſtierende Gegenſtände, ſondern beſtehende Sachverhalte, welche in der Determination ſtehen, und die Beziehung des Begründetſeins dieſer Sachverhalte iſt eine ganz andere, als die des Erzeugtwerdens von Anſpruch und Verbindlichkeit durch das Verſprechen.[1] Uns kommt es aber auf die Analogie an, die hier ungeachtet aller Verſchiedenheiten vorhanden iſt. Ein durch andere Sachverhalte begründeter Sachverhalt beſteht auf Grund dieſer Sachverhalte, entſprechend wie ein Anſpruch, der aus einem Verſprechen erwächſt, eben dadurch exiſtiert. Wenn ich aber den Beſtand des Sachverhaltes neu erfaſſen will, ſo ſteht mir kein frei- und ſelbſterfaſſender Akt zur Verfügung. Es bleibt mir nichts anderes übrig, als auf die begründenden Sachverhalte zurückzugehen und ihn aus dieſen nochmals abzuleiten, genau ſo, wie ich auf das zugrunde liegende Verſprechen zurückgehen muß, um die Exiſtenz des Anſpruchs abermals feſtzuſtellen.

Man hat — ob mit Recht oder Unrecht ſei dahingeſtellt — oft den Satz ausgeſprochen, daß, wie gleiche Urſachen gleiche Wirkungen, ſo auch gleiche Wirkungen ſtets gleiche Urſachen haben. Der Satz iſt beſtritten. Für die Sphäre der Begründungszuſammenhänge von Sachverhalten wird die Ungültigkeit eines analogen Satzes jedenfalls allgemein anerkannt werden. Ein Sachverhalt kann aus ſehr verſchiedenartigen Sachverhaltsgruppen folgen und gefolgert werden. Auch in dieſem Punkte weiſt das Gebiet, welches uns hier ſpeziell beſchäftigt, die größere Verwandtſchaft mit der Sachverhaltſphäre auf. Der gleiche Anſpruch und die gleiche Verbindlichkeit können aus ſehr verſchiedenen Quellen entſpringen. So kann ich meinen Anſpruch auf die Rückgabe einer mir gehörigen Sache einmal ableiten aus dem Verſprechen der Rückgabe, welches der gegenwärtige Inhaber der Sache mir gemacht hat. Oder ich kann ihn ableiten aus dem eigenartigen Verhältniſſe, in dem ich zu der Sache ſtehe, daraus, daß die Sache mir gehört.

Wir haben uns vorgenommen, hier nur von einer einzigen Anſpruchs- und Verbindlichkeitsquelle zu reden: von dem Verſprechen. Unterſuchen wir dieſe Quelle und ihre Beziehung zu dem, was aus ihr erwächſt, ſo ſtellen ſich Schwierigkeiten heraus, von denen man nichts ahnt, ſolange man zu der »Selbſtverſtändlichkeit«, daß ein Verſprechen

1) Vgl. dazu meine Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« in den Münchener philoſophiſchen Abhandlungen, S. 220ff.

Digitized by Google

Anspruch und Verbindlichkeit erzeugt, in der Fernstellung des gewöhnlichen Lebens steht. Was ist eigentlich ein Versprechen? Die gemeinübliche Antwort darauf lautet: Das Versprechen ist eine Willenserklärung; spezieller, es ist die Äußerung oder Kundgabe der Absicht, im Interesse eines anderen, dem gegenüber die Äußerung geschieht, etwas zu tun oder zu unterlassen. Inwiefern diese Äußerung verbindlich machen und berechtigen soll, leuchtet dabei freilich wenig ein. Es ist ja sicher, daß die bloße Absicht, etwas zu tun, noch keine derartige Wirkung hat. Gewiß, eine eigenartige psychologische Bindung, eine innere Tendenz, vorsatzgemäß zu handeln, pflegt sich aus jedem Entschluß, den ich fasse, zu ergeben. Aber diese innere psychische Tendenz ist gewiß keine objektive Verbindlichkeit, und noch weniger hat sie etwas zu tun mit dem objektiven Anspruch eines anderen. Aber wenn es so ist, was kann dann an diesem Tatbestande dadurch geändert werden, daß ich meinen Entschluß kundgebe, daß ich einem anderen gegenüber es zum Ausdruck bringe, daß ich dieses oder jenes für ihn tun will? Es ist doch auch sonst nicht so, daß mir aus der Äußerung eines Willensvorsatzes ohne weiteres eine entsprechende Verbindlichkeit erwächst. Warum soll es nun gerade in dem einen Falle so sein, wo der Inhalt meines Wollens einen Vorteil für einen anderen bedeutet?

Man hat zahlreiche Versuche gemacht, diese problematische Bindung durch Versprechungen zu »erklären«. Man hat etwa geleugnet, daß eine solche Bindung natürlicherweise überhaupt bestehe, und sie auf künstliche Veranstaltung, welche der Staat oder die Gesellschaft aus Zweckmäßigkeitsgründen getroffen habe, zurückgeführt. Oder man hat an dem psychologischen Bindungserlebnis, welches jeder Entschluß erzeugt, angesetzt und zu zeigen gesucht, wie dieses Erlebnis durch die Kenntnisnahme des anderen eine Modifizierung und Objektivierung erfährt. Oder man hat aus den Konsequenzen argumentiert. Weil derjenige, welcher Kenntnis von dem Entschluß erhält, im Vertrauen darauf, allerlei tun wird, und weil er dann durch die Nichtausführung des Entschlusses Schaden erleiden könnte, ist jeder, der sein Vorhaben anderen kundgibt, an diesen Entschluß gebunden.[1]

Wir werden später Gelegenheit haben, die Haltlosigkeit aller dieser Theorien aufzuweisen. Vorläufig sei nur bemerkt, daß schon die Grundlage, von denen sie und andere Theorien ausgehen, ver-

1) Über andere Vertragstheorien vgl. Stammler im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 3. Aufl., Bd. 8, S. 334f.

Digitized by Google

fehlt iſt. Keineswegs iſt das Verſprechen nichts weiter, als die ſchlichte Kundgabe eines Willensentſchluſſes. Halten wir uns ſtreng an den Fall, wo ich den Vorſatz faſſe, für einen anderen etwas zu tun, und wo ich ferner dieſem anderen mitteile, daß ich dieſen Vorſatz gefaßt habe, ſo iſt damit durchaus kein Verſprechen erteilt. Eine Vorſatzmitteilung und ein Verſprechen ſind grundverſchiedene Dinge, darüber darf man ſich nicht dadurch hinwegtäuſchen laſſen, daß ſich beide unter Umſtänden des gleichen ſprachlichen Ausdrucks bedienen. Überſieht man das, ſo muß man ſich freilich in ausſichtsloſen Konſtruktionen erſchöpfen, um Anſpruch und Verbindlichkeit aus der Vorſatzäußerung abzuleiten. Unſere erſte Aufgabe iſt es demgemäß, klarzuſtellen, was ein Verſprechen eigentlich iſt. Hierzu müſſen wir etwas weiter ausholen. Es iſt notwendig, einen fundamentalen neuen Begriff einzuführen.

§ 3. Die ſozialen Akte. Aus der unendlichen Sphäre möglicher Erlebniſſe heben wir eine beſtimmte Art heraus: Die Erlebniſſe, die nicht nur dem Ich angehören, ſondern in denen ſich das Ich als tätig erweiſt. Wir wenden uns einem Dinge zu, wir faſſen einen Vorſatz; das ſind Erlebniſſe, die nicht nur im Gegenſatz ſtehen zu den Fällen, wo ſich uns etwas, ein Geräuſch etwa oder ein Schmerz, aufdrängt, ſondern auch zu den Fällen, in denen von einer eigentlichen Paſſivität des Ich nicht geſprochen werden kann, wenn wir etwa heiter oder traurig ſind, wenn wir uns über etwas begeiſtern oder empören, wenn wir einen Wunſch oder Vorſatz haben und in uns tragen. Wir wollen jene Erlebniſſe als ſpontane Akte bezeichnen; die Spontaneität ſoll dabei das innere Tun des Objektes bezeichnen. Es wäre ganz verfehlt, dieſe Erlebniſſe durch ihre Intentionalität kennzeichnen zu wollen. Intentional iſt auch das Bedauern, das in mir aufſteigt, der Haß, der ſich mir aufdrängt, inſofern ſie beide ſich auf irgend etwas Gegenſtändliches beziehen. Spontane Akte aber weiſen neben ihrer Intentionalität noch ihre Spontaneität auf, dies eben, daß in ihnen das Ich ſich als der phänomenale Urheber des Aktes erweiſt. Auch von der Aktivität in ihren vielen möglichen Bedeutungen iſt die Spontaneität durchaus zu trennen. So kann ich eine Empörung, die von mir ausgeht, als aktiv bezeichnen, im Gegenſatz zu der Betrübnis, die mich beſchleicht oder plötzlich überfällt. Oder ich nenne das Haben eines Vorſatzes aktiv, inſofern ich es bin, der den Vorſatz trägt. Von dem Haben eines Vorſatzes aber, ſei es nun aktuell oder inaktuell, unterſcheiden wir das Faſſen des Vorſatzes, von dem Zuſtändlichen das punktuelle Erleben, das ihm vorausgegangen iſt oder vorausgegangen ſein

Digitized by Google

kann; und hier erſt, in dem Vorſatz-*Faſſen*, haben wir das, was wir meinen: Ein Tun des Ich und damit einen ſpontanen Akt. Beiſpiele ſolcher ſpontanen Akte ſtellen ſich ſofort in Fülle ein: Das ſich Entſchließen, das Vorziehen, das Verzeihen, Loben, Tadeln, Behaupten, Fragen, Befehlen uſf. Sieht man dieſe Fälle etwas näher an, ſo fällt ſofort ein weſentlicher Unterſchied auf; auf dieſen Unterſchied kommt es uns hier an.

Der Akt des ſich Entſchließens iſt ein interner. Er wird vollzogen, ohne daß er verlautbart wird, oder ohne daß er doch verlautbart zu werden braucht. Gewiß kann ſich der Entſchluß in Mienen oder Geſten ausprägen; ich kann ihn auch nach außen kundgeben, ihn anderen mitteilen, wenn ich will. Aber notwendig, dem Akte als ſolchem weſentlich iſt das natürlich nicht. Er kann ſehr wohl rein innerlich verlaufen, er kann beruhigt in ſich ſelbſt bleiben, ohne in irgendeinem Sinne eine Äußerung zu erfahren. Man ſieht ſofort, daß ſich das bei beſtimmten anderen ſpontanen Akten anders verhält. Ein Befehl oder eine Bitte u. dgl. kann ſich offenbar nicht rein innerlich vollziehen.

Betrachten wir einen dieſer eigenartigen Akte etwas näher. Das Befehlen iſt zweifellos ein ſpontaner Akt, inſofern es ſich als ein Tun des Subjektes darſtellt. Aber es ſetzt im Unterſchiede zu anderen ſpontanen Akten, wie der Zuwendung oder dem Vorſatzfaſſen, neben dem vollziehenden noch ein zweites Subjekt voraus, auf welches ſich der Akt, den das erſte Subjekt vollzieht, in eigenartiger Weiſe bezieht.

Es gibt Erlebniſſe, in denen das vollziehende und das Bezugsſubjekt identiſch ſein können, es gibt eine Selbſtachtung, einen Selbſthaß, eine Selbſtliebe u. dgl. Anderen Erlebniſſen dagegen iſt ein fremdes Bezugsſubjekt weſentlich; wir nennen ſie *fremdperſonale* Erlebniſſe. Ich kann mich nicht ſelbſt beneiden, mir nicht ſelbſt verzeihen u. dgl. m. Es iſt ohne weiteres klar, daß der Akt des Befehlens als ein fremdperſonaler Akt zu charakteriſieren iſt.[1] Aber auch damit iſt ſeine Eigenart noch nicht erſchöpft. Es ſpringt ſofort in die Augen, daß er ſich in einem weſentlichen Punkte von anderen fremdperſonalen Akten, dem Verzeihen etwa, unterſcheidet. Er hat nicht nur eine notwendige Beziehung auf ein fremdes Subjekt, ſondern er *wendet ſich auch an es*.

1) Mir ſelbſt kann ich nur dadurch etwas befehlen, daß ich mir mein Selbſt künſtlich als etwas anderes und Quaſi-Fremdes gegenüber ſtelle. Der Selbſtliebe dagegen haftet dieſe Künſtlichkeit nicht an.

Digitized by Google

Wie das Faſſen eines Vorſatzes, ſo kann auch der Akt, der ſich verzeihend auf eine andere Perſon richtet, rein innerlich und ohne Kundgabe nach außen verlaufen. Der Befehl dagegen gibt ſich, in ſeiner Wendung an den anderen, kund, er dringt in den anderen ein, es iſt ihm die Tendenz weſentlich, von dem anderen vernommen zu werden. Wir werden niemals einen Befehl vollziehen, wenn wir beſtimmt wiſſen, daß das Subjekt, an das wir uns befehlend wenden, unfähig iſt, ſeiner inne zu werden. Der Befehl iſt ſeinem Weſen nach vernehmungsbedürftig. Wohl kommt es vor, daß Befehle erteilt, aber nicht vernommen werden. Dann haben ſie ihre Aufgabe verfehlt. Sie ſind wie geſchleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen.

Wir bezeichnen die ſpontanen und vernehmungsbedürftigen Akte als ſoziale Akte. Daß nicht alle fremdperſonalen Akte vernehmungsbedürftig ſind, haben wir bereits am Beiſpiele des Verzeihens geſehen. Wir werden ſpäter ſehen, daß auch nicht alle vernehmungsbedürftigen Akte fremdperſonale ſind. Einzig an der Vernehmungsbedürftigkeit wird der Begriff der ſozialen Akte von uns orientiert.

Man muß ſich davor hüten, dieſe neue Sachlage durch das Hineintragen der altgewohnten Vorſtellungen zu verfälſchen. Ein Befehl iſt weder eine rein äußerliche Handlung, noch iſt er ein rein innerliches Erlebnis, noch iſt er die kundgebende Äußerung eines ſolchen Erlebniſſes. Die letzte Möglichkeit liegt wohl am nächſten. Aber es iſt leicht zu ſehen, daß es beim Befehl gar kein Erlebnis gibt, das da geäußert wird, evtl. aber auch nicht geäußert werden könnte, und ferner, daß es bei ihm nichts gibt, was wirklich als reine Kundgabe eines internen Erlebniſſes aufgefaßt werden könnte. Vielmehr iſt das Befehlen ein Erlebnis eigener Art, ein Tun des Subjektes, dem neben ſeiner Spontaneität, ſeiner Intentionalität und Fremdperſonalität die Vernehmungsbedürftigkeit weſentlich iſt. Was hier für den Befehl ausgeführt wurde, gilt auch für das Bitten, Ermahnen, Fragen, Mitteilen, Antworten und noch vieles andere. Sie alle ſind ſoziale Akte, welche von dem, der ſie vollzieht, im Vollzuge ſelbſt einem anderen zugeworfen werden, um ſich in ſeine Seele einzuhacken.

Die Kundgabefunktion der ſozialen Akte könnte ſich unter Menſchen nicht erfüllen, wenn die Akte nicht in irgendeiner Weiſe in die Erſcheinung treten. Wie alle anderen fremden Erlebniſſe, ſo können auch die ſozialen Akte nur durch Phyſiſches hindurch erfaßt werden; ſie bedürfen einer Außenſeite, wenn ſie vernommen werden ſollen. Erlebniſſe, welchen keine Wendung nach außen

Digitized by Google

wesentlich ist, können ablaufen, ohne irgendwie in die Erscheinung zu treten. Die sozialen Akte dagegen haben eine innere und eine äußere Seite, gleichsam eine Seele und einen Leib. Der Leib sozialer Akte kann bei identischer Seele in weitem Ausmaße variieren. Der Befehl kann in Mienen, in Gesten, in Worten in Erscheinung treten. Man darf die Äußerung sozialer Akte nicht verwechseln mit der unwillkürlichen Weise, in der allerlei innere Erlebnisse, Scham oder Zorn oder Liebe sich nach außen hin spiegeln können. Sie ist vielmehr durchaus willkürlicher Natur und kann, je nach den Verständnisfähigkeiten des Adressaten mit größter Überlegung und Umsicht ausgewählt werden. Auf der anderen Seite darf sie aber auch nicht verwechselt werden mit der Konstatierung von Erlebnissen, die gerade stattfinden, oder soeben stattgefunden haben. Sage ich: »Ich fürchte mich« oder »ich will das nicht tun«, so haben wir da eine äußernde Bezugnahme auf Erlebnisse, welche auch ohne eine solche Bezugnahme hätten verlaufen können. Der soziale Akt dagegen, wie er von Mensch zu Mensch vollzogen wird, scheidet sich nicht in einen selbständigen Aktvollzug und eine zufällige Konstatierung, sondern bildet eine innige Einheit aus willkürlichem Vollzug und willkürlicher Äußerung. Das Erlebnis ist hier ja nicht möglich ohne die Äußerung. Die Äußerung ihrerseits ist nichts, was zufällig hinzutritt, sondern steht im Dienste des sozialen Aktes und ist notwendig, um seine kundgebende Funktion zu erfüllen. Gewiß gibt es auch für soziale Akte zufällige Konstatierungen: »Ich habe soeben den Befehl erteilt«. Diese Konstatierungen beziehen sich dann aber auf den ganzen sozialen Akt *mit* seiner Außenseite, welche demnach auf keinen Fall mit der Konstatierung ihrer selbst verwechelt werden darf.

Ein wichtiger Punkt darf bei diesen Überlegungen nicht übersehen werden. Die Wendung an ein anderes Subjekt, die Vernehmungsdürftigkeit, ist für jeden sozialen Akt absolut wesentlich. Daß er in äußere Erscheinung tritt, ist nur deshalb und nur da erforderlich, wo die Subjekte, innerhalb deren die sozialen Akte sich vollziehen, psychische Erlebnisse nur auf physischer Grundlage erfassen können. Denken wir uns eine Gemeinschaft von Wesen, die imstande sind, ihre gegenseitigen Erlebnisse direkt und unmittelbar wahrzunehmen, so werden wir anerkennen müssen, daß in einer solchen Gemeinschaft soziale Akte, welche nur eine Seele und keinen Leib besitzen, sehr wohl vorkommen können. So verzichten wir Menschen in der Tat darauf, unsere sozialen Akte in äußere Erscheinung treten zu lassen, sobald wir annehmen, daß das Wesen, an welches wir sie

Digitized by Google

richten, unſer Erleben direkt zu erfaſſen vermag. Man denke an das ſtumme Gebet, welches ſich an Gott wendet und ſich ihm kund zu geben tendiert, welches demnach als ein rein ſeeliſcher ſozialer Akt betrachtet werden muß.

Wir treten in eine nähere Analyſe einzelner ſozialen Akte ein. Zunächſt die Mitteilung. Ich kann *überzeugt* ſein von irgendeinem Sachverhalte und dieſe Überzeugung in mir verſchloſſen halten. Ich kann der Überzeugung auch Ausdruck geben in einer *Behauptung*. Auch hier haben wir noch keine Mitteilung. Ich kann die Behauptung für mich ausſprechen, ohne jedes Gegenüber, an das ſie ſich wendete. Der *Mitteilung* aber iſt dieſe Wendung immanent. Es liegt in ihrem Weſen, ſich an einen anderen zu wenden und ihren Inhalt ihm kund zu tun. Geht ſie an einen Menſchen, ſo muß ſie in die Erſcheinung treten, um dem Adreſſaten zu ermöglichen, ihres Inhaltes inne zu werden. Mit dieſem Innewerden iſt das Ziel der Mitteilung erreicht. Die Reihe, welche mit dem Herausſchleudern des ſozialen Aktes eröffnet wird, iſt hier bereits abgeſchloſſen.

Bei anderen ſozialen Akten iſt die Sachlage etwas komplizierter. Greifen wir zunächſt die Bitte und den Befehl heraus. Es ſind ziemlich nahe verwandte Akte; ihre Verwandtſchaft ſpiegelt ſich in der weitgehenden Ähnlichkeit ihrer äußeren Erſcheinung wieder. Dieſelben Worte können Ausdruck eines Befehls und einer Bitte ſein; nur in der Art des Sprechens, in Betonung, Schärfe und ähnlichen ſchwer fixierbaren Faktoren prägt ſich der Unterſchied aus. Befehl und Bitte haben ihren Inhalt, ſo gut wie die Mitteilung auch. Aber während bei dieſer in der Regel *nur* der Inhalt dem Adreſſaten kund gegeben werden ſoll, und nicht die Mitteilung als ſolche, ſollen bei jenen der Befehl und die Bitte als ſolche erfaßt werden. Und auch mit dieſem Innewerden iſt die eröffnende Reihe erſt zu einem vorläufigen Abſchluſſe gelangt. Wir haben hier ſoziale Akte, welche, im Gegenſatz zu der Mitteilung, ihrem Weſen nach auf korreſpondierende oder beſſer auf reſpondierende Betätigungen hinzielen, mögen dieſe Betätigungen auch realiter nicht zuſtande kommen. Jeder Befehl und jede Bitte zielt ab auf ein in ihnen vorgezeichnetes Verhalten des Adreſſaten. Erſt die Realiſierung dieſes Verhaltens ſchließt endgültig den Kreis, welcher durch jene ſozialen Akte eröffnet iſt.

Auch das Fragen iſt ein ſozialer Akt, welcher ein reſpondierendes Tun verlangt, und zwar keine äußere Handlung, ſondern wiederum einen ſozialen Akt, die »Antwort« im engeren Sinne. Wir haben in

Digitized by Google

der Antwort einen sozialen Akt, welcher kein nachfolgendes Tun fordert, sondern ein solches – und zwar stets einen sozialen Akt – voraussetzt. So unterscheiden wir schlichte soziale Akte, soziale Akte, welche andere soziale Akte voraussetzen, und schließlich soziale Akte, welche auf nachfolgende soziale Akte oder andere Betätigungen hinzielen.

Wir haben die sozialen Akte auf das strengste geschieden von allen Erlebnissen, welche der Kundgabefunktion entbehren. Wir haben jetzt die bemerkenswerte Tatsache zu verzeichnen, daß alle sozialen Akte solche Innenerlebnisse voraussetzen. Jeder soziale Akt hat wesensgesetzlich ein Fundament in einem bestimmt gearteten inneren Erlebnis, dessen intentionaler Inhalt mit dem intentionalen Inhalte des sozialen Aktes identisch ist, oder doch in irgendeiner Weise mit ihm in Verknüpfung steht. Das Mitteilen setzt eine Überzeugung von dem Mitteilungsinhalte voraus. Das Fragen schließt eine solche Überzeugung seinem Wesen nach aus und fordert eine Ungewißheit in bezug auf seinen Inhalt. Bei der Bitte ist der Wunsch Voraussetzung, daß das Erbetene geschehe, näher, daß es durch denjenigen realisiert werde, an welchen sich die Bitte richtet. Der Befehl hat zu seinem Fundamente nicht den bloßen Wunsch, sondern den Willen, daß der Adressat das Befohlene ausführt usw.[1]

Man wird diese Zusammenhänge vielleicht bestreiten, Man wird etwa auf die konventionellen Fragen hinweisen, die sich sehr wohl mit einem Wissen um den in Frage gestellten Inhalt vertragen, an die heuchlerische Bitte, welche dem eigenen Wunsche zuwider vollzogen wird usf. Daß es das alles gibt, ist nicht zu bezweifeln. Aber man muß beachten, daß es sich dabei um kein echtes, vollerlebtes Fragen und Bitten handelt. Es gibt eine eigenartige Modifikation sozialer Akte, neben ihrem vollen Vollzug steht ein Scheinvollzug, ein abgeblaßtes, blutloses Vollziehen – der Schatten gleichsam neben dem körperlichen Ding.[2] Man darf nicht glauben, daß in solchen Fällen bloß die Worte gesprochen würden, welche gewöhnlich den Vollzug der Akte begleiten. Es ist mehr vorhanden als das. Die Akte werden vollzogen, nur ist es ein Scheinvollzug; das vollziehende Subjekt sucht sie als echte hinzustellen. Soziale Akte, welche in dieser Modifikation auftreten, setzen die oben an-

1) Wenn wir in dieser Weise Wunsch und Wille gegenüberstellen, so ist dabei freilich eine bestimmte Bedeutung dieser so vieldeutigen Termini vorausgesetzt.

2) Vgl. Zur Theorie des negativen Urteils, S. 202 f.

Digitized by Google

geführten Innenerlebniſſe nicht voraus; ja, in ihrer Eigenſchaft als Scheinakte ſchließen ſie ſie ſogar aus. Der Scheinmitteilung kann keine echte Überzeugung, der Scheinfrage keine echte Ungewißheit, der Scheinbitte und dem Scheinbefehl kein echter Wunſch und kein echter Wille zugrunde liegen. Nur in dem erſten Falle redet man von Lüge. Man kann, mit einer Ausdehnung dieſes Begriffes, die ganze Reihe dieſer Fälle als die Sphäre der ſozialen Lügenhaftigkeit oder Heuchelei bezeichnen, inſoweit ſich in ihnen fälſchlicherweiſe die vollziehende Perſon als »wirklich« befehlend, bittend u. dgl. nach außen hin gibt.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Modifikationen, welche die ſozialen Akte aufzuweiſen haben. Wir unterſcheiden zunächſt die Unbedingtheit und die Bedingtheit ſozialer Akte. Es gibt ein Befehlen und ein Bitten ſchlechthin, und es gibt ein Befehlen und Bitten «für den Fall daß«. Nicht alle ſozialen Akte freilich ſind dieſer Modifikation unterworfen; ſo iſt eine Mitteilung »für den Fall daß« nicht in dem gleichen Sinne möglich. Verſtändlich wird dies erſt, wenn wir bedenken, daß von beſtimmten ſozialen Akten eine Wirkſamkeit ausgeht. Iſt ein Befehl oder eine Bitte vollzogen, ſo hat ſich damit etwas geändert in der Welt. Ein beſtimmtes Verhalten ſteht nun als Befohlenes oder Erbetenes da, und falls gewiſſe, weſenhaft fixierbare Vorausſetzungen gegeben ſind, wenn beiſpielsweiſe der Befehlsadreſſat dem Adreſſanten gegenüber einen ſozialen Akt der Unterwerfung vollzogen hat, ſo erwachſen auf ſeiner Seite Verbindlichkeiten beſtimmter Art. Die Mitteilung, welche eine ſolche Wirkſamkeit nicht beſitzt, läßt eine Bedingtheit nicht zu. Bei den bedingten Befehlen und Bitten aber wird die Wirkſamkeit abhängig gemacht von einem künftigen Ereignis.

Bedingte ſoziale Akte werden vollzogen, aber im Vollzuge ſelbſt wird ihre Wirkſamkeit gebunden an etwas ſpäter Eintretendes. Man darf dieſen bedingten Vollzug ſelbſtredend nicht verwechſeln mit der Ankündigung eines eventuellen ſpäteren Vollzugs. Von einem ſolchen ſpäteren Vollzuge iſt ja in unſeren Fällen gar keine Rede. Mit dem Eintritt des Ereigniſſes iſt es — ohne jedes Zutun des Trägers des bedingten Aktes — in bezug auf die Wirkſamkeit genau ſo, als ob ein unbedingter Akt jetzt eben vollzogen worden wäre. Von dem Augenblicke an, da der Nichteintritt des Ereigniſſes feſtſteht, iſt es, als ob überhaupt kein Akt jemals vollzogen worden wäre.

Es iſt weſensgeſetzlich gefordert, daß das Ereignis, von welchem die Wirkſamkeit des Aktes abhängig gemacht wird, eintreten kann,

Digitized by Google

aber es ist ausgeschlossen, daß es eintreten muß.[1] Nur im ersten Falle hat die Bedingtheit einen Sinn. Im zweiten Falle wäre nur ein unbedingter sozialer Akt mit befristetem Inhalte möglich: Ich befehle dir (unbedingt), in dem Augenblicke, wo das Ereignis eintritt, dies oder jenes zu tun. Hier haben wir keine Modifikation des Aktes, sondern eine solche des Inhaltes. Neben der *Befristetheit* gibt es auch eine *Bedingtheit* dieses Inhaltes. Die Inhaltsbedingtheit nun ist von der Aktbedingtheit aufs strengste zu unterscheiden. Der *unbedingte Befehl mit bedingtem Inhalt* stellt sogleich als gefordert hin, daß ein bestimmtes Verhalten bei dem Eintritt eines möglichen Ereignisses realisiert werde. Er erzeugt — unter bestimmten Voraussetzungen — sogleich die Verbindlichkeit, etwas bei dem Eintritte des Ereignisses zu tun oder zu unterlassen; der Eintritt des Ereignisses macht diese Verbindlichkeit lediglich aktuell. Der *bedingte Befehl mit unbedingtem Inhalt* dagegen läßt erst mit dem Eintritt des Ereignisses das Verhalten als gefordert erscheinen, und erzeugt erst in diesem Augenblicke die auf ein sofortiges Tun oder Unterlassen sich richtende Verbindlichkeit.

Bei unbedingten Akten mit bedingtem Inhalte können wir ferner von der aufschiebenden Bedingung die auflösende unterscheiden. Der Befehl, eine Sache solange zu tun, bis ein bestimmtes Ereignis eintritt, bringt sofort eine Verbindlichkeit hervor, welche mit dem Eintritt des Ereignisses erlischt. Bei dem bedingten Befehle aber hat dieser Unterschied zwischen aufschiebender und auflösender Bedingung offenbar gar keine Stelle.

Alle diese Unterschiede, *welche rein im Wesen der Akte gründen und mit empirischen Feststellungen nicht das mindeste zu tun haben*, sind für die Sphäre der sozialen Beziehungen von der größten Wichtigkeit.

Soziale Akte können eine Mehrheit von Adressanten und eine Mehrheit von Adressaten haben. Die zweite Eigentümlichkeit findet sich nur bei ihnen, die erste auch in der Sphäre der bloß äußeren Handlungen und bloß inneren Erlebnisse. Ich kann einen Befehl an zwei oder mehrere Personen »zusammen« richten. Ein einziger sozialer Akt hat dann mehrere Richtungssubjekte, an die er sich wendet. Die Wirkungen eines solchen Aktes sind notwendig andere, als wenn ebensoviele soziale Akte als Adressaten vorhanden wären. Während in diesem Falle der Zahl der Adressaten entsprechend meh-

1) Natürlich vom Zeitpunkte des Aktvollzuges aus gesehen.

Digitized by Google

tere Verbindlichkeiten entſtünden – unbeſchadet des gleichen Inhaltes – entſteht dort nur eine Verbindlichkeit, an der alle Adreſſaten teilhaben. Ich befehle dem A. und dem B. insgeſamt, mir irgend etwas zu beſorgen. Dann erwächſt eine einzige Verbindlichkeit, deren Inhalt die Beſorgung bildet, und mit welcher A. und B. zuſammen belaſtet ſind.

Schwieriger und intereſſanter iſt die Sachlage, wenn mehrere Perſonen zuſammen einen ſozialen Akt vollziehen. Jede der beiden Perſonen vollzieht den Akt, befiehlt z. B., und bei beiden tritt dieſer Vollzug in äußere Erſcheinung. Aber jede vollzieht den Akt »zuſammen mit der anderen«. Wir haben hier einen ſehr eigenartigen »Zuſammenhang«. Er darf nicht reduziert werden auf Inhalts- und Adreſſaten-Identität, oder gar auf bewußte Gleichzeitigkeit des Vollzugs; in dieſen Fällen hätten wir ſtets mehrere ſelbſtändige Akte. Hier aber haben wir den Fall, wo jeder der Adreſſanten den Akt »im Verein« mit dem anderen vollzieht, wo er von der Teilnahme des anderen weiß, den anderen teilnehmen läßt und ſelber teilnimmt: wir haben einen einzigen Akt, der von zwei oder mehr Perſonen zuſammen vollzogen wird, einen Akt mit mehreren Trägern. Dementſprechend modifizieren ſich die Wirkungen des Aktes. Nehmen wir wieder an, der Adreſſat (oder die Adreſſaten) haben ſich den Befehlen der vollziehenden Perſonen unterworfen. Dann erwachſen aus den Befehlen entſprechende Anſprüche und Verbindlichkeiten. Dem Befehl einer Perſon entſpricht ein Anſpruch. Den mehreren Befehlen mehrerer Perſonen entſprechen mehrere Anſprüche. Dem einen Befehle, der von mehreren Perſonen im Verein erteilt wird, entſpricht ein einziger Anſpruch, an dem dieſe Perſonen zuſammen teilhaben. So ſehen wir, wie aus der Idee von ſozialen Akten, die jeweils von mehreren Perſonen zuſammen vollzogen werden, und die an mehrere Perſonen zuſammen gerichtet werden, die Idee von Anſprüchen und Verbindlichkeiten erwächſt, welche jeweils mehrere Subjekte zu Trägern bezw. Gegnern haben.

Auch bei äußeren Handlungen iſt es möglich, von mehreren Realiſierungsſubjekten einer und derſelben Handlung zu reden. Es gibt ein Handeln »im Verein«. An dieſem Punkte wird ſich, wie uns ſcheint, der ſtrafrechtliche Begriff der »Mittäterſchaft« zu orientieren haben, und auch für Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht ſind ſolche Geſamthandlungen von Bedeutung. Doch können wir darauf in dieſem Zuſammenhang nicht eingehen.

Als vierte Modifikation in unſerer Sphäre heben wir den Unterſchied der ſozialen Eigenakte und der vertretenden ſozialen

Digitized by Google

Akte heraus. Es gibt einen Befehl, eine Mitteilung, eine Bitte und dgl. »im Namen eines anderen«. Wieder bietet sich uns hier eine sehr eigenartige Sachlage dar, die man in keiner Weise umdeuten kann; wir wollen zunächst versuchen, sie kurz zu skizzieren. Ein Befehl im Namen eines anderen ist ein eigener Befehl und doch kein eigener Befehl. Genauer gesagt: Es wird von dem Vertreter höchst persönlich ein Akt vollzogen, aber er wird im Vollzuge selbst hingestellt als letztlich ausgehend von einer anderen Person. Es ist etwas absolut davon Verschiedenes, wenn »im Auftrage« oder »im Interesse« eines anderen befohlen wird. Hier geht der Befehl von demjenigen aus, welcher den Akt vollzieht; daß er ihn mit Wissen oder auf den Auftrag oder im Interesse eines anderen vollzieht, kann daran nichts ändern. Selbst der Befehl auf Grund eines Befehles ist ein Eigenbefehl. Nur der Befehl »für« oder noch prägnanter »im Namen« eines anderen setzt seinen letzten Ausgangspunkt in dessen Person.

Von vertretenden Akten in der rechtlichen Sphäre wird noch ausführlich die Rede sein. Hier sei nur noch erwähnt, daß der Eigenart des Aktes selbstredend eine Eigenart der Wirkung entspricht. Ein Befehl, den A. im Namen des B. dem C. erteilt, verpflichtet den C. nicht dem A., sondern dem B. gegenüber und berechtigt den B. und nicht den A. Diese Wirksamkeit ist nun freilich an eine doppelte Voraussetzung gebunden: Der Befehl als solcher muß dem C. gegenüber wirksam sein und der vertretende Akt muß dem B. gegenüber wirksam sein. Über die zweite Voraussetzung wird später zu sprechen sein. Zu der ersten sei nur das eine bemerkt, daß der Unterwerfungsakt, der auch hier den Befehl wirksam machen kann, diesmal nicht dem (in Vertretung) Befehlenden, sondern dem im Befehl Vertretenen gegenüber vollzogen sein muß.

Wir wenden uns wieder zu unserem Ausgangspunkte, dem Versprechen. Es bedarf keiner weiteren Ausführung mehr, daß wir in ihm einen fremdpersonalen sozialen Akt zu erblicken haben. Es eröffnet, ähnlich wie der Befehl und anders wie die Mitteilung, einen Kreis weiteren Geschehens. Auch es zielt ab auf ein Verhalten, freilich nicht auf ein Tun des Empfängers, sondern des Versprechenden selbst. Dieses Tun braucht, anders als bei der Frage, kein sozialer Akt zu sein.

Wie alle sozialen Akte setzt auch das Versprechen ein inneres Erlebnis voraus, welches sich auf seinen Inhalt intentional bezieht. Es handelt sich, wie bei dem Befehl, um den Willen, daß etwas

Digitized by Google

geſchehe, freilich nicht durch den Adreſſaten, ſondern durch den Verſprechenden ſelbſt. Jedes Verſprechen, ſich in dieſer oder jener Weiſe zu verhalten, ſetzt notwendig den eigenen, auf dies Verhalten gerichteten Willen voraus.

Wir ſehen jetzt klar, wie gänzlich ſchief und unhaltbar die übliche Auffaſſung des Verſprechens als einer Vorſatz- oder Willensäußerung iſt. Eine Willensäußerung lautet: Ich will. Sie kann ſich an jemanden wenden, dann iſt ſie eine Mitteilung, ein ſozialer Akt zwar, aber kein Verſprechen. Und auch dadurch wird ſie natürlich nicht zum Verſprechen, daß ſie ſich an denjenigen wendet, in deſſen Intereſſe das vorgeſetzte Verhalten liegt. Das Verſprechen iſt weder Wille, noch Äußerung des Willens, ſondern es iſt ein ſelbſtändiger ſpontaner Akt, der nach außen ſich wendend, in äußere Erſcheinung tritt. Dieſe Erſcheinungsform mag Verſprechenserklärung genannt werden. Eine Willenserklärung iſt ſie nur mittelbar, inſofern dem ſpontanen Verſprechungsakte notwendig ein Wollen zugrunde liegt. Will man das Verſprechen ſelbſt als »Willenserklärung« bezeichnen, ſo muß man genau ſo die Frage eine Zweifels- und die Bitte eine Wunſcherklärung nennen. Das Irreführende aller dieſer Bezeichnungen leuchtet ein. Nicht durch ohnmächtige Erklärungen des Willens konſtituiert ſich – wie man geglaubt hat – die Welt der rechtlichen Beziehungen, ſondern durch die ſtreng geſetzliche Wirkſamkeit ſozialer Akte.

Nur indem man an der Außenſeite des Verſprechens haften blieb, ohne ſich in es ſelbſt zu vertiefen, konnte man es mit der mitteilenden Äußerung eines Willensvorſatzes verwechſeln. Dieſelben Worte »ich will das für dich tun« können ja als Verſprechensäußerung und als mitteilende Willensäußerung fungieren. Es iſt auch ſonſt ſo, daß verſchiedene ſoziale Akte ſich derſelben Erſcheinungsform bedienen können, es iſt insbeſondere ſo, wenn die begleitenden Umſtände dem Adreſſaten keinen Zweifel über die Natur des in ihr erſcheinenden ſozialen Aktes laſſen. Man wird im allgemeinen mit Sicherheit wiſſen, ob hinter jenen Worten ein Verſprechen oder eine Mitteilung ſteckt. Und wenn auch, wie manche Streitigkeiten und Prozeſſe zeigen, hier Mißverſtändniſſe möglich ſind, ſo ändert das doch ſelbſtverſtändlich nichts daran, ſondern liefert vielmehr die Beſtätigung dafür, daß mitteilende Willensäußerung und Verſprechen grundverſchiedene Akte ſind.

Von hier aus fällt volles Licht auf die Schwierigkeiten, welche man in der »Bindung« durch Verſprechungen gefunden hat. Daß die mitteilende Äußerung eines Willensvorſatzes eine Verbindlichkeit

Digitized by Google

erzeugt, ist freilich unbegreiflich. Wir aber haben in dem Versprechen einen Akt eigener Art gefunden, und wir behaupten, daß es im Wesen dieses Aktes gründet, Ansprüche und Verbindlichkeiten hervorzubringen.

Das Versprechen läßt als sozialer Akt alle Modifikationen zu, welche wir oben besprochen haben. Es gibt Versprechungen, welche an mehrere Personen insgesamt gerichtet sind oder von mehreren Personen insgesamt vollzogen werden. Aus ihnen entspringen Ansprüche, an denen mehrere Personen zusammen teilhaben, bzw. Verbindlichkeiten, welche mehrere Personen zusammen belasten. Es gibt ferner ein bedingtes Versprechen, welches wir von dem unbedingten Versprechen mit bedingtem Inhalte sehr wohl unterscheiden werden. Aus dem einen entspringt erst mit Eintritt der Bedingung ein Anspruch und eine Verbindlichkeit, da erst dann das Versprechen seine eigentliche Wirksamkeit entfaltet.[1] Aus dem anderen entspringen Anspruch und Verbindlichkeit sofort. Der Versprechensempfänger hat hier sogleich den Anspruch darauf, daß der Versprechende sich bei dem Eintritte des Ereignisses in bestimmter Weise verhält, in dem ersten Falle hat er erst bei dem Eintritte des Ereignisses den Anspruch darauf, daß der Versprechende sich sofort in bestimmter Weise verhält. Dort ist vor dem Eintritte des Ereignisses ein Verzicht auf den Anspruch möglich. Hier ist zunächst nichts vorhanden, auf das verzichtet werden könnte.[2] Nur ein bedingter Verzicht wäre möglich: ein Verzicht für den Fall, daß (beim Eintritte des Ereignisses) ein Anspruch entsteht. Dort ist der Verzicht sofort wirksam und der Eintritt der Bedingung von keiner Bedeutung mehr. Hier bringt der Eintritt der Bedingung den Anspruch hervor und damit den Eintritt der zweiten Bedingung, welche den Verzicht wirksam macht und den Anspruch sofort erlöschen läßt. Das Ins-Leben-treten des Anspruches ist hier der unmittelbare Grund seines Todes. Ein streng gesetzlicher Mechanismus des sozialen Geschehens bietet sich uns hier dar; es handelt sich um unmittelbar einsichtige Wesenszusammenhänge, und wahrlich nicht um »Schöpfungen« oder »Erfindungen« irgendeines positiven Rechtes.

1) Ganz ohne sofortige Wirksamkeit ist auch das bedingte Versprechen nicht. Es erzeugt einen Zustand der Gebundenheit beim Versprechenden, der sich darin dokumentiert, daß er es nicht mehr hindern kann, daß durch den Eintritt der Bedingung eine Verbindlichkeit in seiner Person entsteht.

2) Vor allem ist der Zustand der Gebundenheit nichts, auf das verzichtet werden kann, da er kein Recht des Versprechensempfängers darstellt. Nur von einer Befreiung des Versprechenden durch den Versprechensempfänger kann die Rede sein.

Digitized by Google

Neben dem Eigenverſprechen gibt es ein Verſprechen im Namen eines anderen, ein vertretendes Verſprechen. Ein Verſprechensakt wird von der Perſon vollzogen, aber nicht ſie ſelbſt iſt es, die verſpricht; vielmehr läßt ſie eine andere verſprechen, oder genauer: ſie verſpricht für eine andere. Wo im Intereſſe eines anderen, im Auftrage eines anderen, »ſtatt« eines anderen verſprochen wird, liegt ein Eigenverſprechen vor, und die Verbindlichkeit erwächſt auf ſeiten des Verſprechenden. Auch den Fall müſſen wir ausſcheiden, in dem jemand auf Grund eines Verſprechens verſpricht. A. kann dem B. verſprechen, dem C. die Übereignung einer Sache zu verſprechen. Dann hat B. den Anſpruch darauf, daß A. dem C. verſpricht, und mit und durch die Erfüllung des Anſpruches erwächſt dem A. die Verbindlichkeit dem C. gegenüber, die Sache zu übereignen. Oder B. verſpricht dem A., ihm eine Sache zu verſchaffen, und läßt ſich von C. die Sache verſprechen. Dann ſind in der Perſon des A. gleichzeitig vorhanden der Anſpruch auf Übereignung dem C. gegenüber und die Verbindlichkeit einer Übereignung derſelben Sache dem A. gegenüber. In allen dieſen Fällen iſt von einem Verſprechen des B. an C. im Namen des A. keine Rede. Nur hier aber liegt Vertretung vor und zugleich die eigentümliche Wirkung der Vertretung. Durch das Verſprechen in Vertretung entſteht, genau wie beim Eigenverſprechen, ein Anſpruch des C.; dieſer Anſpruch aber richtet ſich gegen A. und nicht gegen B.; und zugleich entſteht entſprechend eine Verbindlichkeit in der Perſon des A. Freilich ſteht dieſe Wirkſamkeit unter beſtimmten Vorausſetzungen. Wir werden darüber in einem eigenen Paragraphen zu handeln haben. Nicht der dem Juriſten ſo geläufige Inhalt dieſer Sätze, ſondern ihre ſtreng aprioriſche Form iſt es, welche das philoſophiſche Intereſſe in hohem Maße beanſpruchen muß.

Das Verſprechen in Vertretung ſetzt offenbar, anders als das Eigenverſprechen, keinen Willen voraus, das Verſprochene ſelbſt zu tun. Allenfalls kann es ſo ſein, daß der Vertretene dieſen Willen hat oder doch haben würde, wenn er in Kenntnis aller Umſtände wäre, welche der Vertreter kennt. Bei dieſem ſelbſt kann es ſich nur um den Willen handeln, daß dem Vertretenen aus ſeinem Verſprechen eine Verbindlichkeit desſelben Inhaltes erwächſt. Auch dieſe Beſchränkung kommt in Fortfall bei der letzten Modifikation des Verſprechens, welche wir betrachten wollen: dem Scheinverſprechen.

Wie alle ſozialen Akte weiſt auch das Verſprechen jene ſchattenhafte und unechte Daſeinsweiſe auf, hinter der kein ehrlicher Wille ſteht, das Verſprochene zu tun. Das Scheinverſprechen wendet ſich

Digitized by Google

an eine zweite Person, wie das echte Versprechen auch; und es ist ihm wesentlich, in derselben Erscheinungsform aufzutreten wie dieses. Wer zum Scheine verspricht, gibt sich als Echtversprechenden und tritt als solcher auf.[1] Es fragt sich, ob aus diesem Scheinversprechen Anspruch und Verbindlichkeit ebenso entspringen wie aus dem echten.[2] Ohne diese Frage mit Sicherheit entscheiden zu können, wollen wir nun klarstellen, in welcher Weise Anspruch und Verbindlichkeit aus dem echten Versprechen entspringen.

§ 4. Das Versprechen als Ursprung von Anspruch und Verbindlichkeit.

Stellen wir uns auf die Seite des Versprechensadressanten, so sehen wir, daß ein echtes Versprechen vollzogen werden und in die Erscheinung treten kann, ohne das Subjekt auf welches es gerichtet ist, zu treffen. Solange dies nicht geschieht, kann von Anspruch und Verbindlichkeit nicht die Rede sein. Es genügt auch nicht, daß der Adressat die äußeren Erscheinungen wahrnimmt, daß er z. B. die Worte hört, ohne sie zu verstehen. Er muß durch sie hindurch das erfassen, dessen Erscheinung sie sind, er muß Kenntnis nehmen von dem Versprechen selbst, er muß, wie wir etwas genauer sagen wollen, des Versprechens inne werden. Zu dem, dessen er so inne wird, kann der Adressat sich in verschiedener Weise verhalten. Er kann sich innerlich dagegen wehren, er kann es auch innerlich akzeptieren, es »sich gefallen lassen«. Die innere Ablehnung kann

1) Dadurch unterscheidet sich das Scheinversprechen von dem Versprechen, welches nicht auf Ernstnehmung rechnet, wie das scherzhafte Versprechen, die höfliche Redensart, die marktschreierische Reklame oder das einen ganz eigenartigen Fall darstellende Versprechen auf der Bühne usf.

2) Wir wagen es nicht, diese Frage mit Sicherheit zu beantworten. Mag auch ein positives Recht das Scheinversprechen, welches dem Adressaten gegenüber sich als ernst ausgibt, ohne daß dieser den Mangel an Ernst bemerkt, wie ein echtes behandeln; es kann daraus kein Argument für unsere außerpositivrechtliche Sphäre gezogen werden. Nur das eine sei bemerkt, daß in diesen und anderen Fällen bei der juristisch sogenannten Nichtübereinstimmung von »Wille« und »Willenserklärung« zunächst eine Nichtübereinstimmung des sozialen Aktes und seiner Erscheinungsweise in Frage steht, sekundär erst die zwischen Erscheinungsweise und Willensvorgang, niemals aber eine zwischen Willensvorgang und sozialem Akt. Diese Unterscheidung scheint uns von Bedeutung für die Analyse der sog. »Willensmängel« zu sein. So sind eine Täuschung, auf Grund deren ich etwas *will*, was ich sonst nicht wollen würde, eine Täuschung, auf Grund deren ich etwas *verspreche*, was ich zwar an sich will, aber ohne die Täuschung nicht versprechen würde, und eine Täuschung, auf Grund deren ich meinem Versprechen eine andere *Erscheinungsform* gebe, als ich sie ohne die Täuschung geben würde, sehr wohl zu unterscheiden und von verschiedener rechtlicher Bedeutung.

Digitized by Google

ſich in einem Akte des Zurückweiſens äußern, die innerliche Akzeptierung in einem Akte der Annahme. Wird ein Verſprechen ſchlicht vernommen, ſo entſteht auf ſeiten des Vernehmenden der Anſpruch und auf ſeiten des Verſprechenden die Verbindlichkeit. Der Akt der Annahme kann lediglich als beſtätigende Inſtanz dienen; zur Wirkſamkeit verhilft er dem Verſprechen nur dann, wenn es »für den Fall« einer Annahme erteilt iſt. Ein Akt der Zurückweiſung dagegen läßt weder Anſpruch noch Verbindlichkeit zur Entſtehung kommen.

Es wird – beſonders von denen, welche gewohnt ſind, in den Bahnen unſeres poſitiven Rechtes zu denken, – die Frage geſtellt werden, ob nicht das bloße Innewerden des Verſprechens unzureichend iſt, ob es nicht vielmehr zu ſeiner Wirkſamkeit jederzeit einer Annahme bedarf. Wir müſſen daraufhin vor allem die Unklarheit und Vieldeutigkeit des Begriffes Annahme geltend machen. Wir notieren fünf verſchiedene Bedeutungen. Annahme kann zunächſt gefaßt werden als die poſitive Antwort auf eine Propoſition, auf ein »Angebot« beliebiger Art. In dieſem ſehr formalen Sinne kommen ſoziale Akte verſchiedenſter Art als Annahme in Betracht, ein Verſprechen z. B. ebenſogut, wie ſeine Akzeptierung. Sagt A, auf die Bitte des B, ihm etwas Beſtimmtes zu verſprechen, »ja«, ſo haben wir in dieſem »ja« ebenſowohl eine Annahme im formalen Sinne, als wenn A auf das Verſprechen des B mit »gut« antwortet. Materialiter aber ſchließt das »ja« ein *Verſprechen* in ſich und das »gut« die *Annahme* eines Verſprechens in einem ganz neuen Sinne. Dieſe materiale Annahme bezieht ſich nur auf Verſprechungen. Wir müſſen aber innerhalb ihrer noch Verſchiedenes unterſcheiden. Zunächſt gibt es die Annahme als rein inneres Erlebnis, ein inneres »Jaſagen«, eine innere Zuſtimmung zu dem vernommenen Verſprechen. Davon unterſcheiden wir die Annahme in dem Sinne der *Annahmeäußerung*, wie ſie in Handlungen vorliegen kann, aber auch in Worten. Etwas Neues tritt hinzu, wenn die Annahmeäußerung mitteilende Funktion gewinnt, wenn ſie an irgendeine Perſon gerichtet wird. Als fünften und wichtigſten Begriff heben wir ſchließlich die Annahme als einen eigenen, nicht als Mitteilung zu betrachtenden ſozialen Akt heraus.

Man begegnet eigenartigen Schwierigkeiten, wenn man dieſe Trennung durchführen will. In anderen Fällen iſt es viel leichter, den ſozialen Akt von der mitteilenden Äußerung des ihm notwendig zu Grunde liegenden inneren Erlebniſſes zu unterſcheiden, weil Akt und Erlebnis grundverſchieden ſind; nur infolge des Mangels jeder

Digitized by Google

phänomenologiſchen Analyſe konnte es geſchehen, daß Verſprechen und mitteilende Willensäußerung verwechſelt worden ſind. In unſerem Falle aber beſteht eine Gleichartigkeit zwiſchen innerem Erlebnis und ſozialem Akt. Es gibt ein rein innerliches »Annehmen« oder Akzeptieren, und es gibt dementſprechend natürlich die mitteilende Äußerung dieſes Erlebniſſes. Dem »ich will« entſpricht ein »ich nehme an«. Hier wird man ſich viel ſchwerer dazu entſchließen können, daneben noch einen eigenen ſozialen Akt des Annehmens anzuerkennen, der ſich hinter denſelben Worten bergen kann, von der Äußerung aber wohl zu unterſcheiden iſt. Und doch iſt dieſe Scheidung unvermeidlich. Die Annahme*äußerung* kann ſich an jede beliebige Perſon richten, ſie iſt eine Mitteilung, die jedermann gegenüber geſchehen kann. Die Verſprechensannahme als ſozialer Akt dagegen hat einen ſtreng vorgeſchriebenen Richtungspunkt. Sie kann ſich nur auf die Perſon oder die Perſonen richten, von welchen das Verſprechen ausgegangen iſt. Ferner: Die mitteilende Äußerung des Annahmeerlebniſſes kann beliebig oft wiederholt werden, allen möglichen Perſonen gegenüber. Der ſoziale Akt des Annehmens iſt nur einmal ſinnvoll vollziehbar. Seine Wirkung iſt mit dem einmaligen Vollzug vollendet — vorausgeſetzt, daß die Gegenpartei ſeiner inne geworden iſt. Eine Wiederholung wäre wirkungslos und hätte daher keinen Sinn. Drittens: Die mitteilende Äußerung kann ſich auf ein gegenwärtiges, vergangenes oder künftiges Annahmeerlebnis beziehen. Sie kann deshalb in Gegenwarts-, Vergangenheits- und Zukunftsform auftreten. Der ſoziale Akt des Annehmens dagegen läßt nur die Gegenwartsform zu. Dem »ich habe innerlich zugeſtimmt« und »ich werde zuſtimmen« ſteht ſtarr gegenüber das: »Ich nehme hiermit an«. Die eigenartige Funktion des »hiermit« darf nicht überſehen werden. Es weiſt hin auf einen Vorgang, der eben jetzt mit dem Vollzug des Aktes geſchieht, eben auf das »annehmen«, welches ſich hier gleichſam ſelbſt bezeichnet. Dagegen hat es nicht den mindeſten Sinn zu ſagen: ich erlebe hiermit eine innerliche Zuſtimmung. Hier iſt es eben nicht ſo, daß in und mit der Äußerung ſich das Erleben vollzieht. Die Scheidung, welche wir fordern, iſt damit, wie uns ſcheint, durchaus geſichert.

Es iſt nun klar, wie vieldeutig die Frage iſt, ob ein Verſprechen zu ſeiner Wirkſamkeit der Annahme bedarf. Orientiert wird dieſe Frage zunächſt an dem Grundſatze des poſitiven Rechtes ſein, daß einſeitige Willensakte in der Regel Anſpruch und Verbindlichkeit nicht begründen, daß es dazu vielmehr regelmäßig einer »Willenseinigung« bedarf, d. h. wenn wir es in unſerer Sprache ausdrücken

Digitized by Google

dürfen, einer Einigung, welche ſich in gegenſeitigen ſozialen Akten konſtituiert.[1] Dieſe Akte ſtellen ſich, von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtet, als »Angebot« und »Annahme« dar. Es handelt ſich dabei um die Annahme in unſerem erſten formalen Sinne. Dieſen Geſichtspunkt nun müſſen wir hier ausſchalten. Wir haben unſer Problem mit Abſicht eng begrenzt. Es handelt ſich uns lediglich darum, ob das Verſprechen zu ſeiner Wirkſamkeit einer (materialen) Annahme bedarf.

Aber auch der Begriff der materialen Annahme iſt, wie wir geſehen haben, noch vieldeutig genug. Man kann zunächſt denken an das Erlebnis des inneren Jaſagens. Es iſt nicht einzuſehen, inwiefern ein ſolches Erlebnis von Einfluß ſein ſollte auf das Entſtehen von Anſpruch und Verbindlichkeit. Die ſozialen Beziehungen rechtlicher Art konſtituieren ſich, wie wir immer mehr einſehen werden, in ſozialen Akten. Die Freude und Trauer des Einzelnen, ſeine Zufriedenheit und ſein Bedauern, ſein inneres Jaſagen oder Neinſagen ſind ohne Einfluß darauf. Iſt es aber ſo, dann muß es auch ohne Einfluß bleiben, ob das innere Erlebnis geäußert wird oder nicht, und ferner, ob dieſe Äußerung als Mitteilung an irgendeine Perſon fungiert oder nicht. Nur der fünfte Annahmebegriff kann alſo in Frage kommen: Die Annahme als eigener ſozialer Akt.

Man könnte verſuchen, die Notwendigkeit eines ſolchen Annahmeaktes durch die Betrachtung anderer, dem Verſprechen nebengeordneter ſozialer Akte deutlich zu machen. Wir ſind ja, innerhalb unſerer Sphäre, in der Lage, auch ſolche Akte heranzuziehen, welche für das bürgerliche Recht nicht in Frage kommen.[2] Man könnte darauf aufmerkſam machen, daß eine Bitte der Annahme bedarf, wenn eine Verbindlichkeit des Gebetenen entſtehen ſoll, daß auch der Befehl, vorausgeſetzt daß ihm kein Unterwerfungsakt des Adreſſaten vorangegangen iſt und daß dieſer überhaupt nicht in einem Unterwerfungsverhältniſſe zu dem Adreſſanten ſteht, nur dann

1) Auf die intereſſante und ſchwierige Phänomenologie des Vertrages einzugehen, iſt uns in dieſem Zuſammenhang nicht möglich. Daß der Vertrag ohne den Begriff der ſozialen Akte nicht verſtanden werden kann, daß er ſich insbeſondere nicht aus »Willensäußerungen« zuſammenſetzt, und daß für ſeinen Aufbau ſpeziell die bedingten ſozialen Akte von Bedeutung ſind, dürfte jetzt ſchon einleuchtend ſein.

2) Damit iſt nicht geſagt, daß dieſe Akte für das Recht überhaupt nicht in Frage kommen. So ſcheint uns z. B. eine phänomenologiſche Analyſe der Erlaubnis oder des Befehles und der in ihnen gründenden aprioriſchen Geſetzlichkeiten für eine philoſophiſche Grundlegung des Staats- und Verwaltungsrechtes durchaus erforderlich zu ſein.

Digitized by Google

eine Verbindlichkeit begründet, wenn er angenommen wird. Und man könnte daraus den analogen Schluß ziehen, daß wohl auch bei dem Versprechen eine solche Annahme erforderlich wäre. Aber wir dürfen mit dem Worte Annahme nicht spielen. Die Annahme der Bitte und des Befehls stellt materialiter ein »sich bereit Erklären«, ein Geloben oder Versprechen dar, der Bitte oder dem Befehl zu willfahren. Die Annahme eines Versprechens kann aber selbst kein Geloben oder Versprechen sein. Wir würden dann ja auch zu einem fehlerhaften Regressus in infinitum geführt, insofern dies Versprechen abermals der Annahme bedürfte uff. An diesem Punkte wird auch klar, wie ganz verschieden die angeführten, angeblichen Analogien liegen. Bei ihnen handelt es sich darum, daß dem Adressaten des sozialen Aktes eine Verbindlichkeit zugemutet wird, und dazu bedarf es allerdings einer Bereiterklärung. Beim Versprechen aber nimmt der Adressant selbst eine Verbindlichkeit auf sich; auf Seiten des Adressaten entstehen nur Ansprüche, und wir sehen nicht, daß es dazu eines sozialen Aktes von seiner Seite bedarf. Wir werden also sagen dürfen: Anspruch und Verbindlichkeit gründen in dem Versprechen als solchen. Für die Entstehung beider ist Voraussetzung, daß der Adressat des Versprechens inne wird. Einer Annahme in irgendeinem Sinne scheint es nicht zu bedürfen.

Wir stellen das Wesensgesetz auf, daß der Anspruch nur in der Person des Versprechensadressaten entstehen kann. Es ist a priori ausgeschlossen, daß eine Person, an die das Versprechen sich nicht richtet, aus dem Versprechen einen Anspruch erwirbt. Freilich kennt das positive Recht Verträge zugunsten Dritter und damit auch Versprechungen, aus welchen nicht nur der Adressat, sondern ein Dritter neben ihm oder auch allein den Anspruch auf das versprochene Verhalten erhält. Aber es wäre ein sehr oberflächlicher und undurchdachter Einwand, wenn man auf Grund solcher positiven Bestimmungen die Geltung unmittelbar einsichtiger Wesenszusammenhänge bezweifeln wollte. Wir werden später das Verhältnis beider ausführlich zu behandeln haben. Vorläufig sei nur das eine bemerkt, daß es gewiß kein Zufall ist, daß sich die Verträge zugunsten Dritter in manchen Rechten so spät oder überhaupt nicht durchgesetzt haben.

Mit der Kenntnisnahme des Versprechens entstehen — streng gleichzeitig — Anspruch und Verbindlichkeit. Ihre Träger und Gegner stehen in der früher schon gekennzeichneten Beziehung. Wir wollen das ganze, auf Grund des Versprechens sich entfaltende Verhältnis als eine obligatorische Beziehung bezeichnen.

Digitized by Google

Wir ſahen ſchon früher, daß die obligatoriſche Beziehung keine befriedigt in ſich ſelbſt ruhende iſt, ſo wie etwa das Eigentum. Wie das Verſprechen ſelbſt, tendiert ſie auf die Realiſierung ihres Inhaltes durch den Verſprechensträger. Sie trägt damit die Beſtimmung in ſich, aufgelöſt zu werden. Zu jedem Anſpruch und zu jeder Verbindlichkeit »gehört« die Realiſierung ihres Inhaltes, nicht in dem Sinne, daß mit ihrer Exiſtenz notwendig die Exiſtenz einer Realiſierungshandlung gegeben wäre, ſo wie mit der Exiſtenz des vernommenen Verſprechens die Exiſtenz von Anſpruch und Verbindlichkeit gegeben iſt, ſondern in dem Sinne etwa, wie zu dem ſchönen Kunſtwerk die Bewunderung und zu der ſchlechten Handlung die Empörung »gehört«. Bleibt die Realiſierungshandlung zu der Zeit, da ſie geſchehen ſollte, aus, ſo vollzieht ſich damit eine Änderung in dem obligatoriſchen Verhältnis: der Anſpruch iſt »verletzt«. Es iſt ferner denkbar, daß die Erfüllung des Anſpruches unmöglich wird, ſei es, daß der Verbindlichkeitsträger außerſtande iſt, das verſprochene Verhalten zu vollziehen, oder ſei es — bei Verbindlichkeiten, welche letztlich auf einen zu realiſierenden Erfolg tendieren, daß eine Unmöglichkeit eingetreten iſt, daß durch irgendein Verhalten der tendierte Erfolg herbeigeführt wird. Man wird nicht ſagen können, daß Anſpruch und Verbindlichkeit dadurch erlöſchen.[1] Wohl aber entſteht eine eigenartige Antinomie zwiſchen der Tendenz des obligatoriſchen Verhältniſſes auf Erfüllung und der tatſächlichen Erfüllungsunmöglichkeit. Dem obligatoriſchen Verhältnis erwächſt dadurch eine Sinnloſigkeit ganz eigener Art. Anſpruch und Verbindlichkeit ſind unheilbar krank geworden.

Das Normale iſt, daß Anſpruch und Verbindlichkeit und damit das ganze obligatoriſche Verhältnis durch die Leiſtung des Verſprechensinhaltes — welche ſich phänomenal nicht als Erfüllungshandlung zu charakteriſieren braucht — erlöſchen. Daneben gibt es noch eine zweite Erlöſchensart durch Verzicht. Wie es a priori im Weſen des Anſpruches gründet, durch Erfüllung zu enden, ſo auch, daß er durch Verzicht des Anſpruchträgers erlöſchen kann. Dieſer Verzicht iſt ein ſozialer Akt, als deſſen Adreſſat der Verbindlichkeitsträger fungiert. Zum erſten Male begegnen wir hier einem ſozialen Akte, der der Fremdperſonalität entbehrt. Der Verzicht bezieht ſich lediglich auf das, worauf verzichtet wird, hier alſo auf den Anſpruch, er richtet ſich nicht auf eine Perſon. Wohl aber muß er einer

1) Wie das poſitive Recht ſich dazu ſtellt, iſt in unſerer Sphäre natürlich gleichgültig.

Digitized by Google

Perſon eröffnet werden – in unſerem Falle dem Verbindlichkeitsträger –, um wirkſam zu ſein; die Vernehmungsbedürftigkeit iſt ihm weſentlich. In dem Augenblicke, da Kenntnis von ihm genommen wird, ſind Anſpruch und Verbindlichkeit erloſchen. Wir haben an dieſer Stelle Einwände zu erwarten. Iſt wirklich jeder Anſpruch verzichtbar, kann alſo die Perſon, welcher eine Leiſtung zugeſichert iſt, ſich ganz nach Willkür weigern, dieſe Leiſtung in Empfang zu nehmen? Man mag an Fälle denken, in denen jemand ein Verſprechen zuerſt zurückweiſen wollte und erſt auf lange Bitten ſich dazu verſtand, es anzunehmen. Darf er ſich dann der Leiſtung des anderen durch Verzicht entziehen? Gerade dieſer Fall ſtellt die Verwechſlung klar, die hier vorliegt. Es wird vorausgeſetzt, daß eine Verbindlichkeit beſteht, die verſprochene Leiſtung entgegenzunehmen. Es iſt aber unmittelbar einſichtig, daß eine Verbindlichkeit zwar aus einem Verſprechen, niemals aber aus der ſchlichten Verſprechensannahme oder gar aus dem bloßen Innewerden eines ſolchen entſpringen kann. Nun aber haben wir – bei Bitte und Befehl – geſehen, daß hinter dem dunklen Ausdruck Annahme ſich ſehr wohl auch ein Verſprechen bergen kann. An ſolche Fälle iſt hier gedacht. Wird ein Verſprechen auf dringende Bitten hin angenommen, ſo liegt in der Annahme, die hier zugleich der Bitte gilt, ein eigenes Verſprechen, die Leiſtung anzunehmen. Es iſt falſch, zu ſagen, es könne alsdann auf den Anſpruch nicht verzichtet werden, denn die Verzichtbarkeit gründet unwandelbar im Weſen des Anſpruchs. Wohl aber bleibt, ſelbſt wenn auf den Anſpruch verzichtet iſt, aus dem zweiten Verſprechen immer noch eine Verbindlichkeit des urſprünglichen Anſpruchträgers zurück. Die Verbindlichkeit aber ſchließt ihrem Weſen und Sinne nach aus, daß ein Akt des Verzichtens ſich auf ſie richtet. Bei dem Vollzug der Akte im realen Leben mag vieles ſchwer feſtſtellbar ſein, manche Vollzugserlebniſſe mögen auch vage und verſchwommen in ſich ſelbſt ſein und ununterſcheidbar ineinander übergehen. Die Akte ſelbſt aber unterſcheiden ſich in äußerſter Schärfe; in ihren reinen Ideen gründen ſichere und unwandelbare Geſetze.

Verbindlichkeiten ſchließen ihrem Sinne nach einen Verzicht aus, laſſen aber eine Aufhebung zu. Es fragt ſich, welcher Art dieſe Aufhebung iſt, und unter welchen Bedingungen ſie wirkſam iſt. Es gibt einen Widerruf des Verſprechens. Iſt es gültig widerrufen, ſo ſind eben damit Verbindlichkeit und Anſpruch aufgehoben. Der Widerruf iſt ein ſozialer Akt, dem jedoch, wie dem Verzicht, die Fremdperſonalität fehlt. Sein intentionales Korrelat iſt das Ver-

Digitized by Google

ſprechen, ſein Adreſſat der Verſprechensadreſſat. Widerruf und Verzicht unterſcheiden ſich in allen weſentlichen Punkten. Während die Verzichtbarkeit im Weſen des Anſpruchs liegt, liegt die Widerruflichkeit keineswegs im Weſen des Verſprechens. Das Verſprechen iſt als ſolches unwiderruflich, ebenſo ſo unwiderruflich, wie beiſpielsweiſe der Widerruf ſelbſt und der Verzicht es ſind. Natürlich iſt es jederzeit möglich, Widerrufsakte zu vollziehen, genau ſo wie Akte des Verzichts. Während dieſe aber ohne weiteres wirkſam ſind, ſind dieſe an ſich unwirkſam. Betrachten wir dieſe Sachlage vom Standpunkte des Widerrufenden und Verzichtenden ſelbſt, ſo läßt ſich ſagen: Beide Akte können jederzeit vollzogen werden. Aber nur der verzichtende Anſpruchsträger kann durch ſeinen Akt das obligatoriſche Verhältnis aufheben, der widerrufende Verbindlichkeitsträger kann es nicht ohne weiteres. Dem in beiden Fällen vorhandenen natürlichen Können entſpricht nur in dem einen Falle ein Können mit Wirkſamkeit auf die rechtlich ſoziale Beziehung, oder wie wir kürzer ſagen wollen, ein rechtliches Können.[1]

So ſicher nun dies alles iſt, ſo ſicher iſt auch, daß ein Widerruf unter Umſtänden wirkſam ſein kann, daß alſo auf ſeiten des Widerrufenden ein rechtliches Können vorzuliegen vermag. Es fragt ſich, was ihm dieſes Können verſchafft. Auch dies läßt ſich rein a priori ausmachen; eine Bezugnahme auf irgendein poſitives Recht iſt durchaus überflüſſig und würde uns auch für unſere Problemeinſtellung nichts lehren können. Es iſt zunächſt klar, daß nur der Anſpruchsträger dem Widerrufenden ein rechtliches Können zu verſchaffen vermag, denn die Aufhebung ſeines Anſpruches ſteht in Frage. Es iſt ferner klar, daß wir hier mit unſeren bisher vorgekommenen ſozialen Akten nicht ausreichen. Weſensgeſetzlich ausgeſchloſſen iſt es z. B., daß der Anſpruchsträger durch ein *Verſprechen* jenes rechtliche Können erzeugt. Er könnte verſprechen, für den Fall eines Widerrufs auf den Anſpruch zu verzichten. Dann würde der Widerruf einen Anſpruch auf Verzicht zur Folge haben, aber nicht das direkte Erlöſchen des Anſpruchs. Es ſind ganz andere Akte, die hier in Frage kommen. Das rechtliche Können oder auch das Recht auf den Widerruf muß dem Verſprechenden »eingeräumt«, »verliehen« werden. Und dieſes Einräumen des Rechtes oder des rechtlichen Könnens – ein fremdperſonaler ſozialer Akt, den wir ſpäter noch genauer kennen lernen werden, wird von dem Anſpruchs-

1) Daß es ſich hier nicht um ein *poſitiv*rechtliches Können handelt, bedarf wohl keiner Erwähnung mehr.

Digitized by Google

träger an den Verſprechenden gerichtet. In dem Augenblicke, da dieſer ſeiner inne wird, erwächſt ihm die rechtliche Macht zu widerrufen. Ob der Machtinhaber den Akt vollzieht oder nicht, iſt ſeine Sache. Jedenfalls iſt die Grundlage geſchaffen, welche einen vollzogenen Widerruf wirkſam macht, d. h., das obligatoriſche Verhältnis zum Erlöſchen bringt. Wir werden ſpäter Gelegenheit haben, dieſe Ausführungen in einen größeren Zuſammenhang zu ſtellen.

Es wurde ſchon erwähnt, daß man ſich, in Philoſophie und Rechtslehre, die »Bindung durch Verſprechen« ſchon längſt zum Problem gemacht hat. Es iſt nicht allzu ſchwer, die zahlreichen Konſtruktionen, in die man ſich da verloren hat, zurückzuweiſen. Wir wollen hier drei Theorientypen beſprechen, welchen beſondere Bedeutung beizumeſſen iſt. Es handelt ſich dabei in erſter Linie darum, unſere bisherigen Ausführungen zu ergänzen und in ein klareres Licht zu ſetzen.

Die nominaliſtiſche Theorie David Humes.

Wir finden bei David Hume zwei Sätze, welche den von uns aufgeſtellten ſo ſchroff wie möglich entgegenſtehen. Ein Verſprechen, ſo meint er, hat keinen Sinn, ehe menſchliches Übereinkommen ihm einen ſolchen gegeben hat. Und: wäre ein Verſprechen auch nicht ſinnlos, ſo würde es doch keine ſittliche Verbindlichkeit nach ſich ziehen.[1] Mit äußerſter Schärfe geht Hume auf den Punkt los, auf den hier alles ankommt. Sollen Verſprechungen einen urſprünglichen Sinn haben, ſo »muß ein beſtimmter Akt des Geiſtes aufgezeigt werden können, der die Worte, *ich verſpreche*, begleitet, und welcher (als ſolcher) die Verpflichtung in ſich ſchließt«. Aber welcher Geiſtesakt ſollte das ſein? Der *Entſchluß*, etwas zu tun, kann es nicht ſein. »Denn ein ſolcher allein legt niemals eine Verpflichtung auf.« Auch nicht der *Wunſch*, eine Handlung zu vollbringen; denn es iſt eine Bindung auch ohne ſolchen Wunſch, ja ſogar mit ausgeſprochenem Widerwillen möglich. Ebenſowenig ein aktuelles *Tunwollen*; denn ein Verſprechen bezieht ſich immer auf eine künftige Zeit. Dann aber bleibt nur eines übrig: Der Geiſtesakt, den Hume ſucht, muß in dem »*Willen zu der Verpflichtung* beſtehen, die aus dem Verſprechen hervorgeht«. Hume zeigt, daß dieſe einzige Möglichkeit eine Sinnloſigkeit in ſich ſelbſt enthält. Eine Verpflichtung zu einem Verhalten liegt nach ihm vor, wenn ſeine Unterlaſſung uns in beſtimmter

1) Traktat über die menſchliche Natur, 2. Bd., S. 262 ff.

Digitized by Google

Weiſe mißfällt. Die Schöpfung einer neuen Verpflichtung ſetzt alſo das Entſtehen eines neuen Gefühles voraus. Eine Änderung unſerer Gefühle ſteht aber ebenſowenig in unſerer Macht, wie die Bewegungen des Himmels. Der Wille, eine Verpflichtung ſelbſt zu ſchaffen, der Wille alſo, ſeine Gefühle zu ändern, iſt demnach widerſinnig; »es iſt unmöglich, daß der Menſch von Natur auf einen ſo groben Widerſinn verfalle.«

Aber nehmen wir ſelbſt an, ein ſolcher Wille exiſtierte, ſo könnte er doch, wie Hume weiter ausführt, nicht von »Natur eine Verpflichtung erzeugen«. Denn »eine neue Verpflichtung ſetzt die Entſtehung neuer Gefühle voraus. Der Wille aber ſchafft niemals neue Gefühle.« Auch die Annahme, daß »der Geiſt in den Widerſinn verfallen könnte, dieſe Verpflichtung zu wollen«, hilft uns nicht weiter.

Dieſe ganze Argumentation iſt durchaus unabhängig von Humes ſpezieller Auffaſſung der Verpflichtungen. Nehmen wir auch an, daß Verpflichtungen, ganz abgeſehen von allen Gefühlen und Bewußtſein der Menſchen, rein im objektiven Beſtande der Welt begründet ſind, ſo iſt der Wille, eine ſolche Verpflichtung durch ſich ſelbſt zu ſchaffen, genau ſo ſinnlos wie vorhin. Wie ſoll es möglich ſein, daß der bloße Willensvorgang, ein rein inneres Erlebnis, eine Veränderung im objektiven Beſtande der Welt hervorbringt? Einen ſolchen ſinnloſen Willensakt kann es nicht geben, und auch wenn er exiſtierte, würde er niemals eine Verpflichtung zur Folge haben.

So kommt Hume zu dem Schluſſe, daß das Verſprechen kein natürlicher Geiſtesakt und die Verſprechensverpflichtung keine natürliche Folge iſt, ſondern daß »Verſprechungen menſchliche Erfindungen ſind, die ſich auf die Bedürfniſſe und Intereſſen der Geſellſchaft gründen.« Daß es ſolche Bedürfniſſe und Intereſſen gibt, iſt nicht ſchwer zu erkennen. Die Selbſtſucht läßt die Menſchen nicht dazu kommen, eine Handlung zum Vorteile der anderen zu tun, wenn ſie nicht dabei die Ausſicht auf einen zu erreichenden eigenen Vorteil haben. Das Normale iſt ein ſofortiger gegenſeitiger Austauſch von Gütern. Das iſt aber nicht immer möglich, da es häufig vorkommt, daß die eine Leiſtung ſofort bewerkſtelligt werden kann, die andere aber erſt ſpäter. Dann muß der eine Teil ſich damit begnügen, im ungewiſſen zu bleiben und von der Dankbarkeit des anderen die Erwiderung der Gefälligkeit zu erwarten. Eine ſolche Erwartung aber bietet wegen der Verderbtheit der Menſchen im allgemeinen wenig Sicherheit. An dieſer Verderbtheit, an der Selbſtſucht und Undankbarkeit der Menſchen läßt ſich nichts ändern. Das einzig Mögliche für »Moraliſten und Staatsmänner« iſt es,

Digitized by Google

»jenen natürlichen Affekten eine neue Richtung zu geben und uns zu lehren, daß wir unsere Bedürfnisse auf indirekte und künstliche Weise besser befriedigen können, als wenn wir ihnen ganz die Zügel schießen lassen«. Der berechnende Eigennutz führt nun dazu, Dienste zu leisten in Erwartung der Wiederholung ähnlicher Dienste, und diese Wiederholung ist durch das wohlverstandene Interesse des anderen gesichert. Neben diesem eigennützigen Verkehr dauert natürlich der uneigennützige und edlere Austausch von Diensten ohne Aussicht auf Vorteil fort. Um nun diese beide Arten des Austausches zu unterscheiden, hat man zur Charakterisierung der ersten Art »eine bestimmte sprachliche Formel erfunden, durch die wir uns zum Vollzug einer Handlung verbindlich machen. Und diese Formel konstituiert das, was wir ein Versprechen nennen«.

So ist also das Versprechen für Hume die Sanktion »des eigennützigen Austausches von Leistungen zwischen den Menschen«. »Sagt ein Mensch, daß er irgend etwas verspricht, so drückt er in der Tat den Entschluß aus, das Versprochene zu leisten; gleichzeitig unterwirft er sich durch den Gebrauch dieser Wortformel für den Fall, daß er die Leistung unterläßt, einer Strafe, nämlich der Strafe, die darin besteht, daß ihm nicht wieder getraut wird.«

Kritik.

Wir freuen uns der Sicherheit, mit welcher Hume auf den wesentlichen Punkt hinsteuert: auf die Aufsuchung des »Geistesaktes«, welcher das Versprechen begleitet. Aber die Einstellung, in welcher Hume nach diesem Akte sucht, ist von vornherein eine verfehlte. Er will das Erlebnis finden, welches »durch ein Versprechen ausgedrückt wird«, welches also auch, ohne einen solchen Ausdruck zu finden, vorhanden sein könnte. Natürlich kann es ihm nicht gelingen, ein solches inneres Erlebnis aufzuweisen. Er verwirft mit Recht die Erlebnisse des sich Entschließens, Wünschens, Wollens; aber er sieht nicht, daß es neben diesen inneren Erlebnissen auch »Tätigkeiten des Geistes« gibt, die nicht in Worten und dergleichen ihren zufälligen, nachträglichen Ausdruck finden, sondern die im Sprechen selbst sich vollziehen und denen es eigentümlich ist, vermittelst dieser oder analoger Erscheinungsformen sich einem anderen kundzugeben. Wie die allgemeine Tatsache sozialer Akte überhaupt, so muß ihm daher auch im speziellen das Vorkommen eigenartiger Akte des Versprechens verborgen bleiben.

Der Akt des Versprechens ist natürlich nicht identisch mit dem Willen, sich zu verpflichten. Immerhin aber tritt durch das Ver-

Digitized by Google

ſprechen eine Verbindlichkeit dem anderen gegenüber ein, der Verſprechende kann davon im Augenblicke des Verſprechens ein Bewußtſein haben, und es kann dann ſehr wohl der Wille zu dieſem Sichverbindlichmachen den Akt des Verſprechens begleiten. Hume will dieſen Willen als in ſich widerſinnig hinſtellen; das iſt er indeſſen keineswegs. Er wäre es ſicherlich, wenn nichts vorhanden wäre außer ihm. Man kann das leicht zeigen, auch ohne auf die, teilweiſe recht anfechtbaren ethiſchen Prinzipien Humes einzugehen. Jede Verbindlichkeit muß notwendig eine Quelle haben, aus der ſie entſpringt. Es kann daher niemals eine Verbindlichkeit entſtehen, ohne daß in dem Geſamttatbeſtand der Welt eine Veränderung eintritt, ohne daß, ſpezieller geſprochen, etwas zur Entſtehung kommt, welches die Verbindlichkeit erzeugt. Von hier aus geſehen iſt in der Tat ein leerer nackter Wille, ſich zu verpflichten, ein Unding. Mich verpflichten, genauer, eine Verbindlichkeit auf meiner Seite ſchaffen, kann ich nur, wenn ich zugleich etwas ſchaffe, aus dem die Verbindlichkeit entſpringt; ich kann mich nur *durch etwas* verbindlich machen wollen. Dieſes verbindlichmachende Etwas iſt natürlich in unſerem Falle der Akt des Verſprechens. Tritt er in die Welt des Seins ein, ſo erzeugt er eben dadurch die Verbindlichkeiten, die nicht vorhanden waren, ſolange er fehlte. So ſinnlos es alſo auch wäre, das Verſprechen als einen bloßen Verpflichtungswillen aufzufaſſen, ſo verſtändlich und klar iſt es, daß der eigenartige Verſprechensakt begleitet ſein kann von dem Willen, durch ihn ſich verbindlich zu machen. So hat das Verſprechen einen Sinn, »bevor menſchliche Übereinkunft ihm einen ſolchen gegeben hat«; und wir vermögen ferner, wenn wir einmal klar erfaßt haben, was ein Verſprechen iſt, mit Evidenz zu erkennen, daß aus ſeinem Vollzuge und nach der Kenntnisnahme durch den Adreſſaten eine Verbindlichkeit in der Tat entſpringt.

Da Hume das alles verkennt, kommt er in die Notlage, das Verſprechen als eine künſtliche Formel auffaſſen zu müſſen, als ein Symbol, welches uns im eigenen wohlverſtandenen Intereſſe dazu bringt, es einzuhalten. Wir brauchen uns bei der Zurückweiſung dieſer Theorie nicht lange aufzuhalten. Sie iſt ja offenbar eine Verlegenheitskonſtruktion, die den klar vorliegenden weſensgeſetzlichen Zuſammenhängen nicht im mindeſten gerecht zu werden vermag. Es kann vor allen Dingen kein Zweifel ſein, daß die Bindung durch Verträge und Verſprechungen nicht etwa erſt durch »Moraliſten und Staatsmänner geſchaffen« iſt, daß ſie jedenfalls ganz unabhängig von jedem poſitiven Rechte beſteht. Hume will ſie auf das Intereſſe

Digitized by Google

des Verſprechenden gründen – wir werden ſpäter ſehen, daß ein anderer Philoſoph ſie aus dem Intereſſe des Verſprechens-Empfängers ableitet. Eines iſt ſo verkehrt wie das andere. Auch wo nicht das mindeſte Intereſſe auf die Dienſtleiſtung des anderen vorhanden iſt, erkennen wir, daß eine Verbindlichkeit aus dem Verſprechen hervorgeht; und auch da, wo ein Intereſſe wirklich beſteht, wurzelt die Verbindlichkeit evidentermaßen nicht in ihm, ſondern im Verſprechen ſelbſt. Die Gegenüberſtellung von eigennützigen und uneigennützigen Dienſten bei Hume zeigt am beſten die Schwäche ſeiner Poſition. Das aus Freundſchaft gegebene, uneigennützige Verſprechen verpflichtet natürlich genau in demſelben Sinne, wie das denkbar eigennützigſte. Nach Hume wäre das nicht zu verſtehen.

Nur das eine könnte Hume durch ſeine Erwägung vielleicht begreiflich machen: daß das Eigenintereſſe urſprünglich die Menſchen beſtimmt hat, ihre Verſprechungen und damit ihre Verbindlichkeiten zu halten und zu erfüllen. Was hier erklärt würde, wäre die durch das Eigenintereſſe bedingte Tendenz, etwas Verſprochenes zu halten, es iſt aber durchaus nicht das phänomenologiſch ganz eigenartige Erlebnis des ſich aus dem Verſprechen Verbindlichfühlens. Durch welchen Sprung will man von dem einen Erlebnis zu dem anderen kommen? Zudem aber und vor allen Dingen handelt es ſich ja gar nicht um das Erlebnis des ſich Verbindlichfühlens, welches an und für ſich ſowohl gegründet wie auch grundlos ſein kann, ſondern es handelt ſich darum, daß die Verbindlichkeit ſelbſt und der von Hume überhaupt nicht berückſichtigte Anſpruch, welche beide nichts weniger als Erlebniſſe ſind, aus dem Verſprechen hervorgehen. Daß das ſo iſt, kann man überhaupt nicht »erklären«. Man kann es nur verſtehen und einſehen, indem man ſich den eigenartigen Akt des Verſprechens und die in ihm gründenden Weſensverhältniſſe zur Klarheit bringt.

Die pſychologiſche Theorie von Theodor Lipps.

Wie die anderen Forſcher, iſt auch Lipps der Meinung, daß das Verſprechen nichts weiter iſt, als die Äußerung des Willens, im Intereſſe eines anderen etwas zu tun. Wie kann daraus, daß ich einen Entſchluß faſſe und ein zweiter um dieſen Entſchluß weiß, eine Verbindlichkeit entſpringen? Das iſt auch für ihn das eigentliche Problem. Lipps dringt hier pſychologiſch viel tiefer, als andere vor ihm getan haben. Das, was man einfach und obenhin als

Digitized by Google

Wiſſen von dem Entſchluſſe eines Nebenmenſchen bezeichnet, wird von ihm eindringlich analyſiert.[1]

Es gibt ein kaltes Wiſſen, etwa um vergangene Dinge. Ich weiß z. B., daß Cäſar von der Hand des Brutus gefallen iſt. Dieſem Wiſſen darf man das Bewußtſein von fremden Erlebniſſen nicht ohne weiteres zur Seite ſtellen. Zunächſt werden freilich auch ſie als an einen anderen gebunden einfach vorgeſtellt; dabei aber bleibt es nicht. Es bewährt ſich hier ein allgemeines, über unſere ſpezielle Sphäre weit hinausreichendes Geſetz, nach welchem jeder vorgeſtellte und betrachtete Gegenſtand der Tendenz nach ein vollerlebter iſt. Dieſe Tendenz realiſiert ſich dann, wenn die Vorſtellung unbeſtritten ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, wenn insbeſondere dem Bewußtſein von der Wirklichkeit des Vorgeſtellten von keiner Gegeninſtanz widerſprochen wird. In unſerem ſpeziellen Falle bedeutet dies, daß das Wiſſen um fremde Erlebniſſe die Tendenz in ſich ſchließt, dieſe zunächſt vorgeſtellten Erlebniſſe ſelbſt zu erleben.

Dabei aber iſt eines wohl zu beachten. Wenn ich das zuerſt vorgeſtellte Erleben eines anderen ſelbſt mit erlebe, ſo iſt dieſes Miterleben deſkriptiv keineswegs gleichartig einem eigenen ſpontan aus mir ſelbſt entfließenden Erleben. Es iſt ja eben das Erlebnis des *anderen*, das ich da erlebe, und dies gibt meinem Miterleben »einen beſonderen Gefühlscharakter der Objektivität, das heißt, einen Charakter des Sollens und Dürfens«. So iſt es ſchon im Falle des »einfachen Miterlebens« oder der »einfachen Sympathie«. Ich weiß z. B. von dem Urteilen eines anderen; ich habe nun die Tendenz, dasſelbe Urteilen zu vollziehen, zugleich aber gewinnt dieſe Tendenz in mir den Charakter des *Sollens*. Oder ich weiß von dem inneren Verhalten eines anderen mir gegenüber, ich weiß z. B., daß er mich achtet. Nun entſteht auf Grund dieſes Wiſſens auch in mir die Tendenz, mich zu achten; und weil dieſe Erlebnistendenz in dem fremden Individuum ihren Grund hat, gewinnt ſie wiederum einen eigenen Gefühlscharakter der Objektivität: ich *darf* mich in ſolcher Weiſe achten.

Dieſe einfache Sachlage kann ſich nun komplizieren. Angenommen ich ſelbſt verhalte mich erlebend in beſtimmter Weiſe, ein anderer weiß davon, und ich ſelbſt weiß wiederum, daß der andere es weiß. Dann entſteht zunächſt in dem anderen die Tendenz des Miterlebens meines Verhaltens: die Tatſache der einfachen Sympathie.

---

1) Vgl. beſonders Leitfaden der Pſychologie, 2. Aufl., S. 208 ff., ferner: Die ethiſchen Grundfragen, 2. Aufl., S. 152 ff.

Digitized by Google

Dazu kommt nun noch, daß ich von dieser Tendenz des anderen weiß, so daß also dadurch die Tendenz des entsprechenden Verhaltens wiederum in mir entsteht. »Es kehrt also mein Verhalten zu mir zurück.« Lipps redet hier von reflexiver Sympathie. Allerdings, mein Verhalten kehrt nicht unverändert zu mir zurück, es ist behaftet mit allen Modifikationen, die es aus irgendeinem Grunde in dem anderen erfahren hat, und es hat außerdem — gemäß dem eben Dargelegten — jenen Gefühlscharakter der Objektivität, des Sollens oder Dürfens, empfangen.

Aus diesem Tatbestande ergibt sich nach Lipps das Bewußtsein der natürlichen sozialen Berechtigungen und Verpflichtungen. »Ich gebe etwa den Willen zur Vollbringung einer Leistung, an welcher ein anderer Interesse hat, in Worten kund; kurz, ich verspreche etwas. Indem ich nun weiß oder annehme, daß der andere aus meinen Worten diesen Willen entnimmt, nehme ich eben diesen Willensakt in mich zurück, aber gesteigert durch das Interesse des anderen und zugleich als ein Sollen oder eine Verpflichtung, nämlich das Versprechen zu erfüllen . . . . . .« Wir sehen, von der Humeschen Theorie weicht Lipps sehr weit ab. Die sozialen Beziehungen entstehen, wie er ausdrücklich betont, natürlicherweise, d. h. »vor jeder darauf zielenden künstlichen Veranstaltung«.

Kritik.

Wir können die vorgetragenen psychologischen Anschauungen, welche bei Lipps unter den umfassenden Begriff der Einfühlung fallen und eine Anwendung auf sehr weite und verschiedenartige Gebiete erfahren, an dieser Stelle nicht nach Gebühr würdigen. Es handelt sich uns lediglich um ihre Anwendung auf die Tatsache des Versprechens und der aus ihm erwachsenden Verbindlichkeiten und Ansprüche. Hier aber glauben wir nicht, daß sie den vorliegenden, durchaus eigenartigen Verhältnissen gerecht werden. Heben wir nur die wichtigsten Gesichtspunkte heraus. Nach Lipps stellt sich die Sachlage beim Versprechen im einzelnen etwa so dar: Es ist der Wille vorhanden, für einen anderen etwas zu tun. Dieser führt eine Tendenz mit sich, ihn nicht aufzugeben, dabei zu bleiben, wie überhaupt jedes innere Verhalten nach Lipps zur Tendenz wird, »uns weiterhin in gleicher Weise zu verhalten.«[1] Das Bewußtsein einer Verpflichtung ist damit noch nicht gegeben. Nun weiß aber der andere von dem Entschluß. Er hat die Tendenz ihn nachzuer-

1) Vgl. Ethische Grundfragen S. 155.

Digitized by Google

leben. Aber es iſt kein ſpontanes eigenes Erleben, ſondern ein Erleben, welches Objektivierung dadurch erfahren hat, daß es aus dem anderen ſtammt; es iſt nun ein Sichberechtigtfühlen zu wollen. Der urſprünglich Wollende weiß nun wiederum von dieſer Tendenz. Sie kehrt in ihn zurück, aber nicht wie eine Eigentendenz, ſondern abermals objektiviert. Es entſteht bei ihm ein Sichverpflichtetfühlen, zu wollen und bei dem Entſchluſſe zu bleiben. So erklärt es ſich nach Lipps, daß aus dem Verſprechen Berechtigung und Verpflichtung erwachſen.

Erklärt es ſich wirklich ſo? Wir glauben nicht, auch dann nicht, wenn wir uns in weiterem Maße auf den Boden der Lippsſchen pſychologiſchen Anſchauungen ſtellen, als wir es an ſich für gerechtfertigt halten können. Es ſei einmal zugeſtanden, daß das Wiſſen von einem fremden Erleben die Tendenz mit ſich führt, es mit zu erleben. Es ſei ferner zugeſtanden, daß dieſe Tendenz eine Objektivierung im Lippsſchen Sinne erfährt. Freilich ſtehen hier ſchon erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Es iſt insbeſondere nicht recht einzuſehen, weshalb ich mich beim fremden Urteil genötigt fühlen ſoll, mit zu urteilen, beim fremden Wollen dagegen berechtigt zu wollen. Wir wollen ſchließlich auch den dritten Schritt mitmachen: die Miterlebungstendenz kehrt in den, der von ihr weiß, objektiviert zurück. Freilich iſt auch hier nicht ohne weiteres einzuſehen, inwiefern das Sichberechtigtfühlen des anderen, von dem ich weiß, nun in mir ſich zu einem Sichverpflichtetfühlen objektivieren ſoll. Aber wir wollen, wie geſagt, das alles zugeſtehen. Dann iſt das Charakteriſtiſche, welches bei dem Verſprechen vorliegt, offenbar noch nicht getroffen. Es iſt vor allen Dingen nicht einzuſehen, weshalb es erforderlich iſt, daß der Verſprechende ſeinen Willen durch Worte oder ſonſtwie kundtut. Nach Lipps genügt es doch, daß der andere von meinem Willen weiß und ich von ſeinem Wiſſen weiß. Nehmen wir nun an, der andere hat auf irgendwelchem Umwege meinen Willen erfahren, er hat ihn z. B. aus irgendwelcher zufälligen Betätigung meiner erſchloſſen, und ich weiß es, daß er dieſen Schluß gemacht hat. Dann müßten nach Lipps ein Anſpruch auf ſeiner und eine Verbindlichkeit auf meiner Seite entſtehen. Und doch iſt nichts ſicherer, als daß ſie auf dieſe Weiſe nicht entſtehen. Die Theorie von Lipps beweiſt alſo zu viel.

Und ferner: Nach Lipps müßte jeder, welcher von meinem Willen, etwas für einen beſtimmten Menſchen zu tun, erfährt, dadurch ein Recht darauf erlangen, daß ich es wirklich tue. Wenn ich Peter gegenüber äußere, daß ich im Intereſſe von Paul etwas

Digitized by Google

tun will, so entsteht in Peter die objektivierte Tendenz es auch zu wollen und in mir dann die abermals objektivierte Tendenz. Mit anderen Worten: nach Lipps würde hier bei Peter der Anspruch entstehen, daß ich für Paul etwas tue, und in mir würde die entsprechende Verbindlichkeit dem Peter gegenüber entstehen. Und doch ist beides nicht der Fall. Lipps betont nun freilich, daß bei demjenigen, welcher ein Eigeninteresse an dem Tun hat, die Tendenz eine stärkere ist. Das würde dann aber nur einen quantitativen Unterschied machen. Es würde besagen, daß ich mich dem Peter gegenüber weniger stark verpflichtet fühle, als ich mich dem Paul gegenüber verpflichtet fühlen würde, wenn ich diesem gegenüber mein Vorhaben direkt geäußert hätte. In Wahrheit aber ist dem Peter gegenüber eine Verpflichtung überhaupt nicht vorhanden. Und auch wenn Peter ein starkes Interesse daran hätte, daß die Leistung an Paul geschieht, würde er dadurch offenbar keinen Anspruch erhalten. Und umgekehrt: auch wenn die Leistung gar nicht im Interesse des Paul liegt, so behält dieser doch seinen Anspruch, wenn nur die »Willenserklärung« ihm gegenüber geschieht. So kann ich ja dem Paul versprechen, etwas für Peter zu tun. Dann hat Paul und nur Paul den Anspruch; Peter, und mag er noch so viel Interesse an der Leistung haben, besitzt einen solchen Anspruch nicht.

Allen diesen Tatsachen kann die Lippssche Theorie nicht gerecht werden. Und das ist auch sehr wohl verständlich. Macht man Verbindlichkeit und Berechtigung abhängig von den psychologischen Wirkungen des Willensentscheides und des Wissens um ihn, so kann ja die Ausschließlichkeit des obligatorischen Verhältnisses, sein strenges Beschränktsein auf die Person, welche die »Erklärung« abgibt, und die, an welche sie sich richtet, gar nicht begreiflich werden. In Wahrheit ist es natürlich gar nicht der Wille, sondern der »Erklärungsakt« selbst, welcher verbindlich macht und berechtigt, und dieser Akt ist nicht etwa, wie Lipps genau so wie Hume glaubt, eine schlichte Äußerung des Willens, sondern ein eigenartiges, im Willen fundiertes psychisches Tun, das um seiner Kundgabefunktion willen in äußere Erscheinung treten muß. In ihm und nur in ihm gründen Anspruch und Verbindlichkeit.

Man halte sehr wohl fest: Anspruch und Verbindlichkeit gründen in ihm, nicht etwa Berechtigungserlebnisse oder -gefühle. Gewiß mögen in vielen Fällen auch diese entstehen, aber das ist für die Frage, um die es sich hier handelt, ganz unwesentlich. Und hier nun kommen wir zu dem Punkte, wo die Bedenken gegen die Lippssche Auffassung am prinzipiellsten sind.

Digitized by Google

Schalten wir alle unſere bisherigen Einwände aus, und nehmen wir an, daß durch die Willensäußerung auf ſeiten des ſich Äußernden ein Sich-verpflichtet-fühlen und auf ſeiten des Adreſſaten ein Sich-berechtigt-fühlen entſteht — was iſt damit eigentlich gewonnen? Ob Anſpruch und Verbindlichkeit entſtehen, wollen wir wiſſen. Jene Erlebniſſe können uns dafür keinen Erſatz bieten. Oder ſollen ſie uns vielleicht das Anzeichen dafür ſein, daß die objektiven Anſprüche und Verbindlichkeiten wirklich beſtehen? Das wäre ein gar unſicheres Anzeichen. Wir wiſſen ja, daß ſehr oft Anſprüche und Verbindlichkeiten exiſtieren, ohne ſich in entſprechenden Erlebniſſen bemerkbar zu machen; und daß es andererſeits Täuſchungen gibt, in denen man ſich verbindlich oder berechtigt fühlt, ohne es tatſächlich zu ſein. Für die objektiven Weſenszuſammenhänge, welche zwiſchen Verſprechen auf der einen und Anſprüchen und Verbindlichkeiten auf der anderen Seite beſtehen, können uns dieſe Erlebniſſe ſo wenig einen Erſatz oder eine Gewähr bieten, wie etwa ein Erlebnis der »Denknotwendigkeit« uns eine Gewähr bietet für die objektiven logiſchen Geſetze. Man bezeichnet das Beſtreben, die logiſchen Geſetzmäßigkeiten durch Rekurs auf Erlebniſſe zu »erklären«, ſtatt ſie durch Analyſe ihrer ſelbſt aufzuklären und einſichtig zu machen, als ein pſychologiſtiſches. So werden wir alſo auch hier von Pſychologismus reden müſſen, wo man es unternimmt, die Objektivität weſensgeſetzlicher ſozialer Zuſammenhänge zu erklären durch Rekurs auf Erlebniſſe, welche für das Beſtehen dieſer Zuſammenhänge abſolut gleichgültig ſind.

Die Erfolgtheorie von Wilhelm Schuppe.

Während Lipps die Verbindlichkeit, welche unſerer Auffaſſung nach aus dem Verſprechen als ſolchem entſpringt, pſychologiſch aus den Wirkungen des Willensentſchluſſes erklärt und damit ihren Urſprungsort in einem, dem Verſprechensakte vorgelagerten Elemente ſucht, unternimmt es Schuppe[1], ſie aus nachgelagerten Umſtänden abzuleiten. »An und für ſich folgt aus dem Begriffe des Willens und ſeiner Erklärung noch nicht ſeine Unveränderlichkeit .... Der Wille folgt ja ſelbſtverſtändlich den Anſichten und Gefühlen, und ſo wenig dieſe unveränderlich ſind, ſo wenig kann es der Wille ſein. Der Begriff der Verpflichtung findet auf ſie keine Anwendung. Und wenn ſich niemand verpflichten kann, daß er dauernd eine beſtimmte Anſicht und ein beſtimmtes Gefühl haben werde, ſo ſcheint er ſich

1) Grundzüge der Ethik und Rechtsphiloſophie S. 304 ff.

Digitized by Google

auch zu dem entsprechenden Willen für die Zukunft nicht verpflichten zu können.« Nun kommt es aber vor, daß andere sich auf meine Willensäußerung verlassen, daß sie im Vertrauen darauf bestimmte Handlungen vornehmen, und dann durch eine Änderung meines Entschlusses eine »Eigentumsbeeinträchtigung« erfahren. Wenn es so ist, dann »wird der objektive Rechtswille aus diesem Grunde seine Entscheidung zu geben haben und unter bestimmten Bedingungen eine solche Willensänderung verbieten. Das ist die Basis des Vertrages.« »Also nur zugunsten der Sicherheit des Eigentums (resp. der Gleichheit der Bedingungen des Erwerbes von solchem) kann Unwiderruflichkeit eines geäußerten Willens verlangt werden. Die sog. Verbindlichkeit des Vertrages besteht in nichts anderem, als der Bedeutung des objektiven Rechtswillens, der die Unwiderruflichkeit will. Da diese Verbindlichkeit eben zum Begriffe des Vertrages gehört, so kann man auch sagen: Verträge können überhaupt nur in Beziehung auf solche Dinge geschlossen werden, welche die Eigentumsverhältnisse berühren.« Nicht also aus der »magischen Kraft einer feierlichen Formel« fließt die Verbindlichkeit, sondern aus dem Grundprinzip des Rechts, welches eine Eigentumsverletzung oder allgemeiner eine Schädigung des anderen, auch eine indirekte nicht zulassen kann.

Kritik.

Es fällt zunächst auf, daß die Verbindlichkeitserzeugung und die Unwiderruflichkeit einer Willenserklärung miteinander vermengt sind. Versprechungen sind an und für sich sowohl verbindlich als auch unwiderruflich. Aber doch sind diese beiden Begriffe durchaus zu scheiden, da es Verbindlichkeiten gibt, die aus widerruflichen Versprechungen erwachsen, und da es andererseits unwiderrufliche Versprechungen gibt, welche nicht sofort eine Verbindlichkeit erzeugen. Der erste Fall ist überall gegeben, wo der Versprechensempfänger dem Adressanten ein Widerrufsrecht eingeräumt hat. Der zweite Fall liegt bei den bedingten Versprechungen vor. Hier treten Anspruch und Verbindlichkeit ja erst in dem Augenblicke ins Dasein, wo die Bedingung entsteht. Unwiderruflich aber ist dieses bedingte Versprechen selbstverständlich von Anfang an; der bedingt Versprechende hat an sich nicht die rechtliche Macht, sich dem künftigen Eintritt einer Verbindlichkeit durch Widerruf zu entziehen. So sehen wir, wie unklar das Problem der »Bindung« durch Versprechungen schon gestellt ist. Denn unter diesem Ausdruck ist unterschiedslos die Unwiderruflichkeit und die Verbindlichkeit erzeugende Kraft des Versprechens verstanden.

Digitized by Google

Doch ſehen wir davon ab, und prüfen die Theorie, durch welche Schuppe die aus Willenserklärungen erwachſenden Verbindlichkeiten verſtändlich zu machen ſucht. Wir heben auch hier nur die weſentlichſten Punkte heraus. Wie die früher behandelten Forſcher, ſieht Schuppe im Verſprechen nichts weiter als die Äußerung eines Willensvorſatzes. Auch er iſt vorurteilslos genug, zuzugeben, daß aus einer ſolchen Äußerung an ſich eine Verbindlichkeit in verſtändlicher Weiſe nicht hervorgehen kann. Alſo bedarf es einer außerhalb liegenden Begründung. Erſt die Tatſache, daß eine Veränderung des verlautbarten Entſchluſſes die Beeinträchtigung des Eigentums eines anderen nach ſich zieht, kann die Bindung rechtfertigen. Warum, ſo wenden wir ein, dieſe Beſchränkung auf die Eigentumsbeeinträchtigung? Erkennt der »Rechtswille« nicht auch Vereinbarungen an in bezug auf ſolche Dinge, welche die Eigentumsverhältniſſe nicht im mindeſten berühren? Es ſei nur an die Verträge über die religiöſe Erziehung der Kinder erinnert. Warum ferner die Bezugnahme auf den Rechtswillen? Entſteht durch ein Darlehensverſprechen etwa nicht eine Verbindlichkeit des Verſprechenden, gänzlich unabhängig von der zwar ſanktionierenden, aber hier keineswegs künſtlich ſchaffenden, poſitiv-rechtlichen Beſtimmung? Und entſteht ſie nicht auch in einer Sphäre, welche durch poſitiv-rechtliche Normierungen, auch wenn ſie in idealer Vollkommenheit gedacht werden, überhaupt nicht berührt wird, z. B. bei dem Verſprechen, einen Beſuch zu machen oder mit jemandem ſpazieren zu gehen? Gerade hier iſt doch der Ort, wo uns die weſensgeſetzlichen Wirkungen des Verſprechens rein und unverdeckt entgegentreten.

In der zuletzt geltend gemachten Modifikation würde die Schuppeſche Anſicht beſagen, daß ein Verſprechen verbindlich macht, inſofern daraus notwendig irgendwelche Schädigung für den anderen hervorgeht, der ſich auf die Willenserklärung verläßt. Wir machen dagegen geltend:

1. Man kann die Möglichkeit einer ſolchen Schädigung durchaus hinwegdenken, ohne daß doch das Entſtehen der Verbindlichkeit dadurch gehemmt würde.

2. Man kann ſich eine beliebig große Schädigung denken, ohne daß eine Verbindlichkeit aus dem Verſprechen dadurch erwachſen müßte. Wir brauchen ja nur daran zu erinnern, daß das Verſprechen, welches ich einem anderen gegenüber vollziehe, mich nur d i e ſ e m gegenüber verpflichtet, niemals aber einem Dritten, der von meiner Willensäußerung zufällig hört und im Vertrauen darauf ſeine Maßnahmen trifft. Man wird darauf erwidern: nicht jeder Beliebige, ſondern

Digitized by Google

nur der Empfänger der Willensäußerung wird sich auf sie verlassen. Hier aber kommen wir zu der empfindlichsten Stelle der Schuppeschen Theorie. Wie ist es zu erklären, daß nur der Empfänger der Äußerung sich auf sie verläßt? Nicht weil ihm aus der Änderung des Vorsatzes ein Schaden erwachsen kann — der erwächst ja laut Voraussetzung dem beliebigen Dritten auch —, sondern weil die Willenserklärung ihm und nur ihm gegenüber geschieht, oder sagen wir korrekter, weil ihm und nur ihm versprochen wird. Nicht aus dem Sichverlassen auf die Äußerung erklärt sich die Verbindlichkeit, sondern aus der durch das Versprechen erzeugten Verbindlichkeit erklärt sich das Sichverlassen. Indem sich Schuppe darauf stützt, daß gerade der Versprechensempfänger sich auf das Versprechen verläßt, setzt er voraus, was er erklären will: die Verbindlichkeit des Versprechens.

Was den Ausführungen Schuppes zunächst einen einleuchtenden Schein verleihen mag, ist, daß unter den von ihm gemachten Voraussetzungen unter Umständen eine Verpflichtung tatsächlich entsteht. Es ist unrecht, einem andern vorsätzlich Schaden zuzufügen, und es besteht demgemäß eine Verpflichtung, sich so zu verhalten, daß dieser Schaden nicht eintritt. So kann es, falls nicht andere Verpflichtungen oder Berechtigungen entgegenstehen, zu der Verpflichtung kommen, bei dem einmal geäußerten Willensvorsatze zu bleiben, wenn anderenfalls eine Schädigung des Menschen, der im Vertrauen auf die Äußerung Maßnahmen getroffen hat, unvermeidlich wäre. Aber diese sittliche Verpflichtung hat mit der aus einem Versprechen erwachsenden außersittlichen Verbindlichkeit ihrer ganzen Struktur nach nicht das mindeste zu tun. Schon der Ursprung beider Gebilde ist ja durchaus verschieden. Die sittliche Verpflichtung setzt voraus, daß ihr Inhalt sittlich recht ist, hier speziell, daß es recht ist, die Schädigung eines Nebenmenschen zu unterlassen. Daß eine Willensäußerung geschehen ist, bildet wohl den Anlaß dafür, daß eine Schädigung überhaupt droht, ist aber in keiner Weise Grund der Verpflichtung. Die Verbindlichkeit dagegen hat keinen sittlich rechten Sachverhalt zur Voraussetzung; sie gründet vielmehr ausschließlich in der Willenserklärung oder besser in dem Versprechen. Von hier aus gesehen, kann man den Fehler der Schuppeschen Theorie auch so formulieren: sie schiebt der im Wesen des sozialen Aktes wurzelnden Verbindlichkeit eine sittliche Verpflichtung unter, welche sie aus Sachverhalten ableitet, die mit dem Versprechen durchaus nicht zusammenfallen und gänzlich unabhängig von ihm bestehen können.

Soll schon das Versprechen in Verbindung mit sittlichen Verpflichtungen gebracht werden, so ist viel eher an eine andere zu

Digitized by Google

denken, welche wirklich unabtrennbar vom Verſprechen beſteht, wenn ſie auch von der Verbindlichkeit auf das allerſchärfſte abzutrennen iſt. Wo ein Verſprechen vorliegt, iſt ſeine Erfüllung ſittliche Pflicht. Die Erfüllungs*verbindlichkeit* dem Verſprechensempfänger gegenüber ſteht daneben, oder beſſer, ſie bildet das Fundament und die Vorausſetzung jener Pflicht. Es iſt ſittlich recht, Verbindlichkeiten zu erfüllen – das iſt der Satz, in dem die ſittliche Erfüllungspflicht gründet, und welcher offenbar das Beſtehen einer Verbindlichkeit vorausſetzt. Wo alſo eine Verbindlichkeit beſteht, da beſteht, auf ihr aufgebaut, auch eine Verpflichtung, welche ihre Erfüllung zum Inhalte hat. Dieſer Satz gilt, wie Weſensgeſetze überhaupt, in ſtrengſter Ausnahmsloſigkeit. Der Einwand, welcher hier gemacht werden wird und vielleicht auch ſchon bei den früheren Ausführungen erhoben wurde, liegt auf der Hand: machen etwa auch unſittliche Verſprechungen verbindlich, und begründen ſie ſogar eine ſittliche Pflicht? Will man wirklich ſagen, daß, wer unbeſonnenerweiſe verſpricht, einen Nebenmenſchen zu ermorden, damit dem Verſprechensempfänger gegenüber eine Verbindlichkeit auf ſich läd, daß ihm daraus ſogar die ſittliche Verpflichtung erwächſt, den Mord auszuführen? Wir ſtehen nicht an, beide Fragen zu bejahen. Die Verbindlichkeit gründet im Weſen des Verſprechens als Akt, nicht in ſeinem Inhalte; die Unſittlichkeit dieſes Inhaltes kann alſo den Weſenszuſammenhang in keiner Weiſe tangieren. Und ferner gründet im Weſen der Verbindlichkeit, und nicht in ihrem Inhalte, die ſittliche Rechtheit ihrer Erfüllung und weiterhin die darauf bezügliche ſittliche Pflicht. Auch hierfür iſt die Unſittlichkeit des Inhaltes belanglos. Selbſtverſtändlich iſt ſie nicht nach *jeder* Richtung hin belanglos – es iſt nur hier von der größten Wichtigkeit, die verſchiedenen Zuſammenhänge auseinanderzuhalten. Iſt der Inhalt der Verbindlichkeit ſittlich unrecht, ſo gründet hier in ihm – und nun nicht in der *Verbindlichkeit als ſolcher* – die Verpflichtung, ſeine Realiſierung zu unterlaſſen. So ſtehen hier Begehungs- und Unterlaſſungspflicht, aus ganz verſchiedenen Gründen entſpringend, nebeneinander und widerſtreiten ſich. Bei einem ſolchen Widerſtreite iſt es ſittliche Pflicht, das Gebot der höherſtehenden Pflicht zu erfüllen. Es iſt kein Zweifel, daß in unſerem Beiſpiele die Pflicht reſultieren wird, den Mord nicht zu begehen. Das Weſentliche für uns aber, und auch für andere ethiſche Zuſammenhänge Wichtige iſt, daß auch hier aus dem Verſprechen eine Verbindlichkeit erwächſt und beſtehen bleibt, daß ſogar eine ſittliche Verpflichtung entſteht, wenn ſie auch durch andere, höherſtehende Pflichten überwogen wird. Ob eine Verbindlichkeit erfüllt werden ſoll, zeigt ſich erſt, wenn wir ſie ſelbſt

Digitized by Google

verlaſſen und zu der in ihr gründenden ſittlichen Verpflichtung übergehen. Denn nur in dieſer Sphäre iſt ein Vergleichen mit anderen Pflichten möglich. Die außerſittliche Verbindlichkeit bleibt von all dem unberührt.

Wir verſtehen es jetzt ſehr wohl, wenn § 138 BGB. beſtimmt: ein Rechtsgeſchäft, das gegen die guten Sitten verſtößt, iſt nichtig. Das bedeutet natürlich nicht, daß aus einem ſolchen Rechtsgeſchäfte, etwa aus einem Verſprechen, keine Verbindlichkeit in unſerem Sinne entſpringt – weſensgeſetzliche Zuſammenhänge kann auch das BGB. nicht negieren –; ſondern es bedeutet, daß das poſitive Recht die aus dem Verſprechen erwachſenden Verbindlichkeiten und Anſprüche mit Rückſicht auf entgegenſtehende ſittliche Verbote weder anerkennt, noch ihnen durch ſeine Zwangsgewalt zur Durchſetzung verhilft. Von hier aus erledigen ſich die Einwände, welche man gegen eine »natürliche Bindung« durch Verſprechungen erhoben hat. Man hat geſagt: daß das Verſprechen als ſolches nicht binden kann, ergibt ſich ſchon daraus, daß unſittliche Verſprechungen nicht verbindlich ſind. Unſere Erwiderung iſt einfach genug. Hat man mit jenem Satze die echten relativen Verbindlichkeiten im Auge, ſo läßt ſich ſagen, daß auch das unſittliche Verſprechen als Verſprechen ſie erzeugt. Denkt man dabei an das, was man regelmäßig damit vermengt, an die in der Verbindlichkeit fundierten ſittlichen Erfüllungsverpflichtungen, ſo iſt nur zuzugeben, daß ſie, welche auch aus dem unſittlichen Verſprechen ſich ergeben, überwogen werden können durch höherſtehende ſittliche Verpflichtungen in der Weiſe, daß ſchließlich eine Unterlaſſungsverpflichtung reſultiert. Der Satz aber, daß aus dem Verſprechen als ſolchem eine Verbindlichkeit und damit eine ſittliche Erfüllungspflicht reſultiert, wird dadurch ebenſowenig berührt, wie die Fallgeſetze es dadurch werden, daß der Fall eines Körpers durch einen ihn ſtützenden anderen Körper aufgehoben werden kann.

So bleibt es alſo dabei, daß im Verſprechen als ſolchem Anſpruch und Verbindlichkeit weſensgeſetzlich gründen. Daß dies von den beſprochenen Theorien und auch ſonſt allgemein verkannt worden iſt, liegt zum Teil daran, daß die meiſten Forſcher nur ein kleines Problem aus einer ſehr großen Sphäre herausgehoben haben. Es gibt ja noch viele andere ſoziale Akte neben dem Verſprechen. Auch im Befehl und Bitten, im Widerruf und Verzicht, in der Übertragung und Einräumung uſw. gründen weſensgeſetzliche Zuſammenhänge. Ein Blick in die weite Welt des rechtlichen Geſchehens hätte davon überzeugen müſſen. Dann aber hätte man wohl ſolche Konſtruk-

Digitized by Google

tionen, wie ſie unternommen worden ſind, unterlaſſen. Oder hätte man es etwa in derſelben Weiſe zu »erklären« geſucht, daß ein Anſpruch durch Verzicht notwendig erliſcht?

Wir geben, ſtreng genommen, keine Theorie des Verſprechens. Wir ſtellen ja nur den ſchlichten Satz auf, daß das Verſprechen als ſolches Anſpruch und Verbindlichkeit erzeugt. Man kann verſuchen, und wir haben es verſucht, durch aufklärende Analyſe dieſen Satz einſichtig zu machen. Ihn erklären zu wollen, hätte genau denſelben Sinn wie der Verſuch einer Erklärung des Satzes $1 \times 1 = 1$. Es iſt die Angſt vor der Gegebenheit, eine ſeltſame Scheu oder Unfähigkeit, Letztanſchauliches ins Auge zu faſſen und als ſolches anzuerkennen, welche eine unphänomenologiſch gerichtete Philoſophie bei dieſem, wie bei ſo vielen anderen, fundamentaleren Problemen zu haltloſen und ſchließlich abenteuerlichen Konſtruktionen getrieben haben.

Aprioriſche Zuſammenhänge, ſo ſchlicht ſie uns gegeben ſind, beſitzen eine eigene Dignität. Die leiſeſte Umdeutung kann zu den ſchlimmſten philoſophiſchen Konſequenzen führen. Ein Irrtum wird beſonders häufig begangen: Dem Gegenſtändlichen, in deſſen Weſen eine Prädikation gründet, wird der umfaſſendere Gegenſtand untergeſchoben, an dem die Prädikation ſich irgendwann und irgendwo einmal realiſiert. Im Weſen des Verſprechens gründen Anſpruch und Verbindlichkeit. Menſchen aber ſind es, welche, ſoweit unſere Beobachtung reicht, Verſprechungen vollziehen. Was liegt näher als der Satz, daß Anſpruch und Verbindlichkeit in den Verſprechungen von Menſchen gründen? Man wird das ſogar mit Selbſtverſtändlichkeit behaupten. Wir wiſſen doch nun einmal nur von Menſchen und ihren Verſprechungen – ſollten wir etwa über die Verſprechungen irgendwelcher uns unbekannter Subjekte etwas ausſagen können? Allerdings können wir das. In welchem Subjekte auch immer ein Verſprechen ſich realiſieren mag, ob es Engel, Teufel oder Götter ſind, welche ſich einander verſprechen, es werden — wenn ſie nur wirklich verſprechen und Verſprechungen vernehmen können – den Engeln, Teufeln und Göttern Anſprüche und Verbindlichkeiten erwachſen. Denn im Verſprechen als Verſprechen gründet unſer Zuſammenhang; nicht darin, daß es von Subjekten vollzogen wird, welche auf zwei Beinen aufrecht gehen und Menſchen genannt werden. Die Beſchaffenheit des vollziehenden Subjekts iſt für den Weſenszuſammenhang evidenterweiſe gleichgültig; damit aber iſt geſagt, daß alle Subjekte ſchlechthin, ſo kühn wir uns ihre Beſchaffenheit auch ausdenken mögen, wenn ſie nur imſtande ſind zu verſprechen,

Digitized by Google

durch ihr Verſprechen ſich verbindlich machen. Nicht wir ſind es alſo, die hier allzu Gewagtes behaupten, ſondern die Gegner ſind es, die in anſcheinend beſcheidener Beſchränkung auf die Sphäre des Menſchen den aprioriſchen Zuſammenhang an Vorausſetzungen knüpfen, welche die direkte Weſenserſchauung nicht zu verifizieren vermag. Weſensgeſetzliche Zuſammenhänge beſchränken zu wollen durch willkürliche Bindung an die zufälligen Träger, an denen ſie ſich realiſieren, das bedeutet, mit eigener Hand einen Schleier ausbreiten über die Welt der Ideen, in die zu ſchauen uns vergönnt iſt.

Die Sklaven im alten Rom waren gemäß ihrer allgemeinen Rechtsunfähigkeit unfähig, durch eigene Verſprechungen Verbindlichkeiten auf ſich zu laden oder durch fremde Verſprechungen Anſprüche in ihrer Perſon zu erwerben. Römiſche Juriſten haben dieſe Rechtsunfähigkeit als etwas bezeichnet, das nach »natürlichen« Rechtsgrundſätzen nicht gültig ſei. Von unſerem Standpunkt aus geſehen gewinnt dieſer Satz ein gutes Fundament. Mit ſeiner naturrechtlichen Begründung werden wir uns freilich nicht einverſtanden erklären können. Nicht weil die Sklaven Menſchen ſind wie die Freien, und weil ſie »die Natur den Menſchen gleich geſchaffen« hat, können ſie durch Verſprechungen Anſprüche erwerben, ſondern weil ſie verſprechen und ſich verſprechen laſſen können, erwerben ſie ebendadurch weſensgeſetzlich Anſprüche und Verbindlichkeiten. Was wir hier für das Verſprechen ausgeführt haben, gilt, wie wir alsbald ſehen werden, für ſoziale Akte und für den Rechtserwerb durch ſie ſchlechthin.

2. Kapitel.

Grundlinien der aprioriſchen Rechtslehre.

§ 5. Rechte und Verbindlichkeiten. Das Eigentum. Wenn wir uns nun zu einem umfaſſenderen Blick auf die Sphäre der aprioriſchen Rechtslehre erheben wollen, denken wir keineswegs an eine erſchöpfende Darſtellung, welche ſehr viel umfangreicher werden müßte, als man zunächſt wohl glauben mag. Es kann ſich nur darum handeln, einige wenige Grundlinien herauszuheben.

Von den relativen Anſprüchen und Verbindlichkeiten haben wir ſchon früher die abſoluten Rechte und Verbindlichkeiten unterſchieden. Mit der Abſolutheit dieſer Gebilde iſt es gegeben, daß ihr Inhalt ſich auf ein Eigenverhalten bezieht. Mit aller Schärfe unterſcheiden wir von ihnen, welche an ſich außerſittlich ſind, die ſpezifiſch ſittlichen Verpflichtungen und Berechtigungen abſoluter und relativer Art. Wir haben nun ausführlicher geſehen, wie jene rein durch freie ſoziale

Digitized by Google

Akte von Perſonen erwachſen und untergehen, wir können ſie als Verkehrs-Rechte und -Verbindlichkeiten bezeichnen. Das Sittliche aber bedarf unter allen Umſtänden eines anderen Untergrundes. Daß dieſer Untergrund ſehr verſchieden iſt bei ſittlichen Verpflichtungen und ſittlichen Berechtigungen, haben wir geſehen. Auch bei identiſchem Inhalte können beide niemals einen identiſchen Urſprung haben. Das ſchließt freilich nicht aus, daß eine ſittliche Berechtigung und eine ſittliche Verpflichtung identiſchen Inhalts nebeneinander in derſelben Perſon beſtehen können. Dann muß aber ihre Begründung notwendig verſchieden ſein – genau ſo wie es zwar denkbar iſt, daß eine Perſon Träger eines abſoluten Rechtes und einer relativen Verbindlichkeit iſt, welche ſich auf dasſelbe Eigenverhalten beziehen, wie aber auch hier der Urſprung beider apriori verſchieden ſein muß, beim abſoluten Rechte etwa ein Akt der Einräumung, bei der Verbindlichkeit etwa ein Akt des Eigenverſprechens.

Sittliche Berechtigungen und ſittliche Verpflichtungen ſtehen ſich nicht etwa wie Poſitives und Negatives gegenüber, ſondern ſind beide Poſitivitäten gänzlich verſchiedener Art. Das verpflichtungsgemäße Verhalten ſtellt als ſolches notwendig einen ſittlichen Wert dar; ſeine Exiſtenz iſt demgemäß ſittlich recht. Das aus einer ſittlichen Berechtigung entſpringende Handeln dagegen braucht weder ſittlich wertvoll zu ſein, noch iſt ſeine Exiſtenz ſittlich recht. Das verpflichtungsgemäße Verhalten iſt als ſolches geboten, das berechtigungsgemäße iſt als ſolches erlaubt. Inſofern ein und dasſelbe Verhalten unter beiden Geſichtspunkten gleichmäßig ſtehen kann, entſpricht dem Satze »Dies iſt nicht nur mein Recht, ſondern ſogar meine Pflicht« eine weſensgeſetzlich durchaus gewährleiſtete Möglichkeit. Das »ſogar« ſoll keine, an ſich ganz unmögliche, Rangordnung zwiſchen Recht und Pflicht behaupten, ſondern lediglich die Notwendigkeit einer gebotenen Handlung gegenüber der bloß erlaubten zum Ausdruck bringen.

Unſer Intereſſe gilt in dieſen Ausführungen vorwiegend den Rechten und Verbindlichkeiten des ſozialen Verkehrs. Eine umfaſſende Darſtellung müßte aber auch die entſprechenden ſittlichen Gebilde berückſichtigen, denn auch dieſe werden ja vom poſitiven Rechte in weitem Umfange anerkannt. Es ſei nur an die Berechtigungen und Verpflichtungen erinnert, welche aus beſtimmten Verwandtſchaftsverhältniſſen entſpringen.

Die Abſolutheit von Rechten und Verbindlichkeiten bedeutet den Mangel jeglicher Gegnerſchaft, nicht etwa deren Univerſalität, nicht alſo, daß die abſolut genannten Rechte und Verbindlichkeiten

Digitized by Google

allen Personen gegenüber bestehen im Gegensatze zu den obligatorischen, welche an eine einzige Person gebunden sind. Wir müssen hier sehr genau sein und insbesondere alle positivrechtlichen Erwägungen und Theorien beiseite lassen. Absolute Rechte und Verbindlichkeiten mögen zumeist eine Person voraussetzen, von der sie abgeleitet sind; aber damit ist es nicht gesagt, daß sie sich gegen diese Person richten. Es mag ferner sein, daß bei der Verletzung eines absoluten Rechtes durch wen immer ein Anspruch auf Schadenersatz dem Verletzenden gegenüber entspringt; aber dieses relative Recht ist nicht identisch mit dem absoluten Rechte, welches vielmehr hier als seine Voraussetzung fungiert. Man könnte schließlich auch sagen – wiewohl wir eine solche Behauptung nicht ohne weiteres wagen würden –, daß ein Recht des Inhabers absoluter Rechte gegenüber allen Personen besteht, sein Recht zu achten und nicht zu verletzen. Wäre es selbst so, so würde das nicht besagen, daß die absoluten Rechte universale Rechte gegenüber allen Personen sind, sondern daß sie solche zur Folge haben. Gerade der Zusammenhang, der hier in Anspruch genommen wird, setzt das Sein absoluter, das heißt durchaus gegnerloser Rechte voraus.

Innerhalb der absoluten Rechte, welche auf ein Eigenverhalten gehen, bieten sich sehr bedeutsame Unterschiede dar. Es gibt Rechte auf ein rechtlich unmittelbar wirksames Verhalten – wir sind schon früher auf einige von ihnen gestoßen: das Recht auf Verzicht, auf Widerruf u. dgl. Es handelt sich dabei um soziale Akte, welche durch ihre Ausübung eine unmittelbare Wirkung in bezug auf rechtliche Verhältnisse hervorbringen, sie etwa beenden oder modifizieren. Die auf sie bezüglichen Rechte wollen wir, im Anschluß an eine bekannte juristische Terminologie, als Gestaltungsrechte bezeichnen. Von ihnen scheiden wir die Rechte auf ein Verhalten, welchem unmittelbar und wesentlich keine derartigen rechtlichen Wirkungen entsprechen. Wir heben insbesondere diejenigen Verhaltungsweisen heraus, welche sich auf Sachen beziehen und sich als ein Verfahren mit Sachen darstellen. Entsprechend dieser Beziehung des Rechtsinhaltes besitzen auch die Rechte selbst ein Verhältnis zu den Sachen: wir dürfen sie als Sachenrechte bezeichnen. Sachenrechte sind demzufolge etwa die Rechte, eine Sache zu gebrauchen, ihre Früchte zu ziehen, sie zu bebauen, zu bearbeiten und dergleichen mehr. Der Begriff der Sache fällt dabei mit dem des Körperdinges keineswegs zusammen, wenn auch positive Rechtsbestimmungen ihn darauf beschränken mögen. Alles, womit sich überhaupt »verfahren« läßt, alles »Gebrauchbare« im weitesten Sinne

Digitized by Google

des Wortes iſt Sache: Äpfel, Häuſer, Sauerſtoff, aber auch ein Quantum Elektrizität oder Wärme u. dgl., niemals dagegen Vorſtellungen, Gefühle oder andere Erlebniſſe, Zahlen, Begriffe u. dgl.

Unter den Sachenrechten pflegt der Juriſt eines als das wichtigſte und in gewiſſer Weiſe grundlegende herauszuheben: das Eigentum. Die Phänomenologie des Eigentums wird in der aprioriſchen Rechtslehre eine beſonders bedeutſame Rolle ſpielen müſſen. Wir können in unſerem Zuſammenhange nur einige der wichtigſten Punkte herausheben.

Unter den vielen möglichen Verhältniſſen einer Perſon zu einer Sache intereſſiert uns zunächſt das Verhältnis der *Gewalt*. Die Perſon, welche die Gewalt über eine Sache hat, kann mit ihr nach Belieben verfahren, kann ſie gebrauchen, umgeſtalten, vernichten. Dieſes Können iſt ein *phyſiſches* Können und unterſcheidet ſich durchaus von dem *rechtlichen* Können, welches uns früher bereits begegnet iſt. Wenn wir z. B. von dem Verzichtenkönnen redeten, ſo hatten wir nicht das natürliche Aktvollziehenkönnen im Auge, ſondern das Aufhebenkönnen eines obligatoriſchen Verhältniſſes durch den Aktvollzug, welches im Weſen des Anſpruchs gründet. Im Verfahrenkönnen mit Sachen dokumentiert ſich die natürliche Gewalt über ſie, im Verzichten-, Widerrufenkönnen u. dgl. dokumentiert ſich die rechtliche Macht. Macht und Gewalt aber werden wir auf das ſchärfſte voneinander unterſcheiden.

Dem Begriffe einer natürlichen Gewalt haftet eine gewiſſe Unbeſtimmtheit an. Es läßt ſich die Linie nicht ſcharf abgrenzen, welche die in der Gewalt einer Perſon befindlichen Sachen von den außerhalb ihrer Gewalt liegenden ſcheidet. Aber die Unbeſtimmtheit in dieſem Sinne liegt im Weſen ſolcher Begriffe. Zudem muß man ſich davor hüten, ſie falſch zu interpretieren. Daß die Gewaltſphäre einer Perſon mit fortſchreitender Kulturentwicklung ſich in außerordentlichem Maße erweitert, modifiziert nicht den Begriff der Gewalt, ſondern den Umfang des gegenſtändlichen Gebietes, welches ihm unterfällt.

Wir bezeichnen das Gewaltverhältnis, in dem eine Perſon zu einer Sache ſtehen kann — ohne an dieſer Stelle in eine nähere Analyſe einzutreten —, als *Beſitz*. Dieſer Beſitz iſt offenbar kein Recht, ſondern ein tatſächliches Verhältnis, wenn man will, eine Tatſache. Dieſes Verhältnis kann ein berechtigtes oder nichtberechtigtes ſein, je nachdem die betreffende Perſon ein Recht darauf hat, in ihm zu ſtehen oder nicht. Das Recht *auf* den Beſitz darf natürlich nicht mit dem *Beſitze ſelbſt* verwechſelt werden, ebenſo-

Digitized by Google

wenig wie das Recht zum Besitze, d. h. das Recht darauf, daß die Person in jenes Gewaltverhältnis zu der Sache trete, welches Recht als absolutes von einer anderen Person eingeräumt sein kann, oder als relatives, etwa durch das Versprechen einer anderen Person, dieser gegenüber entstanden ist. Die Herstellung des Besitzverhältnisses ist als Rechtsausübung berechtigt, kann aber, wie das Verhältnis selbst, auch nicht berechtigt sein. Das Besitzverhältnis, welches aus einer berechtigten Besitzherstellung entsteht, ist an und für sich immer berechtigt. Alle diese schlichten Sätze bestehen unabhängig von jedem positiven Recht, unabhängig von der Anerkennung und von dem Schutze, welches es dem berechtigten und eventuell auch dem nichtberechtigten Besitzverhältnisse und den verschiedenartigen Rechten auf es und zu ihm erteilen kann. Hinweisen aber möchten wir darauf, daß das Besitzverhältnis durch die Anerkennung und den Schutz des positiven Rechtes selbstverständlich nicht aus einer Tatsache zu einem Rechte werden kann, so wenig wie etwa die Ausübung eines Rechtes durch diesen Schutz aus einem tatsächlichen Vorgange selbst zu einem Rechte wird.[1]

Eine Sache kann in meiner Gewalt stehen, ohne daß sie mir gehört. Sie kann mir gehören, ohne in meiner Gewalt zu stehen. Dieser Unterschied ist unmittelbar einleuchtend, ohne jeden Gedanken an irgendein positives Recht, auch für diejenigen, welche von einem positiven Rechte nicht das geringste wissen. Von einem »unbewußten« Einflusse positivrechtlicher Normierungen hier zu reden, ist nichts als eine oberflächliche und unhaltbare Konstruktion. Selbst gesetzt den Fall, daß die positivrechtlichen Normierungen durch lange Bekanntschaft gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind, so vermag eine solche »Gewöhnung« wohl gewisse innere Tendenzen und Nötigungen zu erzeugen, nie aber die klare und zweifellose Evidenz, mit der wir rein in sich, ohne jede Anlehnung an ein positives Recht, das Gehörensverhältnis und das Gewaltverhältnis voneinander unterscheiden. Daß eine Sache mir gehört, ist eine durchaus »natürliche«, nicht etwa eine künstlich

1) Hiervon zu unterscheiden ist, daß das positive Recht bestimmte Gewaltverhältnisse aus seinem Besitzbegriffe auszuschließen, und andererseits Fälle, in denen keine Gewaltverhältnisse vorliegen, unter seinen Besitzbegriff zu subsumieren vermag (so etwa BGB. § 855 einerseits, § 857 andererseits). Der positivrechtlichen Konstruktion des Besitzes erwachsen damit eigene Aufgaben. Die aprioriſche Rechtslehre dagegen, welche es nicht mit Konstruktionen, sondern mit intuitiv einsichtigen Wesenszusammenhängen zu tun hat, bleibt davon unberührt. Vor der Vermengung beider Sphären kann nicht eindringlich genug gewarnt werden.

Digitized by Google

geſchaffene Relation, nicht anders wie die Relation der Ähnlichkeit oder der räumlichen Nähe u. dgl. Das zeigt ſich ſchon darin, daß es ſtreng in ihrem Weſen gründet, welche Glieder ſie zuläßt. Dieſe Glieder ſind, anders wie bei den eben erwähnten Relationen, einander nicht gleichgeordnet. Es gibt einen Träger der Relation und ein gleichſam getragenes Objekt. Der erſte kann weſensgeſetzlich nur eine Perſon, das zweite nur eine Sache ſein. Wie ſollten in etwas künſtlich Geſchaffenem ſolche notwendige, unmittelbar einſichtige Zuſammenhänge gründen können? Es iſt auch abſolut unmöglich, das Gehörensverhältnis aus dem von ihm durchaus verſchiedenen Gewaltverhältnis in irgendeiner Weiſe abzuleiten. Es kann ein berechtigtes Gewaltverhältnis einer Perſon zu einer Sache vorliegen, ohne daß die Sache der Perſon gehört. Die Sache kann umgekehrt der Perſon gehören, und das Gewaltverhältnis kann doch unberechtigt ſein. Ebenſo haltlos erſcheint uns der Verſuch, welchen Philoſophen und Juriſten machen, das Gehören aus der Sphäre der an ſich beſtehenden und in weſensgeſetzlichen Verknüpfungen ſtehenden Gebilde heraus- und in das Gebiet des poſitiven Rechtes hineinzuverlegen. Man will nichts als unabhängig vom poſitiven Rechte anerkennen als das tatſächliche Gewaltverhältnis, und beſtimmt das Eigentum als die poſitivrechtlich ſanktionierte und geſchützte Gewalt oder Herrſchaft über eine Sache. Wir müſſen in dieſer überaus bedeutſamen Frage der gemeinen Meinung mit aller Beſtimmtheit entgegentreten. Es bedarf gewiß keiner beſonderen Hervorhebung, daß der Beſitz des poſitiven Rechtes ein geſchütztes Gewaltverhältnis iſt. Wird es etwa dadurch zum Eigentum? Oder ſoll das Eigentum dem Beſitze gegenüber ein bloßes *Mehr* an Schutz bedeuten, ſo daß in dieſem ſchon der erſte Grad eines Gehörens ſteckte? Das Unſinnige einer ſolchen Meinung iſt klar. Das poſitive Recht mag den Schutz, den es dem berechtigten oder unberechtigten Gewaltverhältniſſe erteilt, ſoweit ausdehnen als es will: es wird dadurch niemals in ein Gehörensverhältnis verwandelt. Es iſt nicht ſo, wie man allgemein behauptet: Daß etwas Eigentum iſt, weil das poſitive Recht es ſchützt. Sondern das poſitive Recht ſchützt es, weil es Eigentum iſt.[1]

1) Während Vergehen und Verbrechen, wie Mord, Körperverletzung, Notzucht u. dgl., ihren ſittlichen Unwertcharakter zweifellos auch abgeſehen von jeder poſitiven Rechtsnorm tragen, müßten ſich Diebſtahl oder Unterſchlagung nach der herrſchenden Meinung als bloße Nichtbeachtung poſitiver Rechtsbeſtimmungen grundſätzlich von ihnen unterſcheiden. Denkt man jene Anſicht durch, ſo ſtünden ſie prinzipiell auf gleicher Stufe wie das Linksfahren auf der Straße — eine wahrhaft abſurde Konſequenz.

Digitized by Google

Es ist eine letzte, nicht weiter zurückführbare und in keine Elemente weiter auflösbare Beziehung zwischen Person und Sache, welche man als Gehörensbeziehung oder Eigentum bezeichnet. Sie kann sich auch da konstituieren, wo es kein positives Recht gibt. Wenn Robinson auf seinem Eiland sich allerlei Gegenstände herstellt, so gehören ihm diese Gegenstände. Wie es Ansprüche und Verbindlichkeiten gibt, welche aus gesellschaftlichen oder ähnlichen Versprechungen, in einer absolut außerpositivrechtlichen Sphäre, entspringen, so wäre es auch an sich sehr wohl denkbar, daß für die Konstitution von Eigentumsverhältnissen ein solcher rechtsleerer Raum existierte. Das wird aus dem Grunde so sehr verkannt, weil unser positives Recht im Gegensatz etwa zu den Versprechungen alle Gehörensverhältnisse ergreift und normiert. Es ist aber eine Annahme, welche nicht den mindesten logischen Widerspruch in sich schließt, daß in einem positiven Rechte ein bestimmter Umkreis von Sachen einer Eigentumsregelung nicht unterworfen wäre.[1] Dann würde es selbstverständlich auch an diesen Sachen Gehörensverhältnisse geben, welche sich nach streng aprioristischen Sätzen — auf welche wir noch zu sprechen kommen werden — konstituieren und wieder auflösen.

Es ist eine besonders enge und machtvolle Verbindung, welche im Eigentum zwischen Person und Sache stattfindet. Es gründet im Wesen des Gehörens, daß sein Träger das absolute Recht hat, in jeder beliebigen Weise mit der ihm gehörigen Sache zu verfahren. Welche Verfahrungsweisen man sich auch ausdenken mag, zu welchen Typen man sie auch vereinigen mag, immer besteht ein Recht des Eigentümers darauf, sie zu realisieren. Natürlich können diesen Rechten andersgerichtete, aus irgendwelchen anderen Tatsachen entspringende rechtliche Verbindlichkeiten oder sittliche Verpflichtungen entgegenstehen. Der Eigentümer kann selbstverständlich ferner auch Verbindlichkeiten dahin eingehen, daß er von seinen Rechten keinen Gebrauch machen will, oder er kann die aus dem Eigentum entspringenden Rechte anderen einräumen. Das alles ändert nicht das geringste daran, daß aus dem Gehören als solchem alle jene absoluten Rechte entspringen. Freilich lehnen wir die häufige Formulierung ab, das Eigentum sei die Summe oder die Einheit aller Sachenrechte. Wenn etwas wesensgesetzlich in etwas anderem gründet, kann sich dieses andere niemals aus ihm zusammensetzen. Es handelt

1) Davon sehr wohl zu unterscheiden ist der Fall, daß durch die Normierung eines positiven Rechtes ein Umkreis von Sachen von jedem Eigentumsverhältnis ausdrücklich ausgeschlossen ist.

Digitized by Google

ſich hier nicht um eine unnütze begriffliche Spielerei, ſondern um eine ernſte Scheidung mit unmittelbaren Konſequenzen. Wäre das Eigentum eine Summe oder Einheit von Rechten, ſo würde es durch die Abtretung eines dieſer Rechte vermindert, und durch die Abtretung der Geſamtheit aller Rechte aufgehoben werden, denn eine Summe verſchwindet notwendig mit dem Verſchwinden der ſämtlichen Summanden. Nun ſehen wir aber, daß eine Sache einer Perſon in genau derſelben Weiſe weiter gehört, ſie mag ſo viele Rechte abtreten als ſie immer will; es hat überhaupt keinen Sinn von einem *Mehr* oder *Weniger* des Gehörens zu reden. Die nuda proprietas beſagt keineswegs nichts weiter, als daß ein Erlöſchen der auf andere Perſonen übertragenen Rechte das Gehören »wiederaufleben« läßt; vielmehr *gehört* die Sache dem Eigentümer auch in der Zwiſchenzeit genau in demſelben Sinne wie vorher und nachher.

Man muß mit aller Beſtimmtheit feſthalten, daß das Eigentum kein Sachenrecht iſt, ſondern ein *Verhältnis* zu der Sache, in welchem alle Sachenrechte gründen. Dies Verhältnis *bleibt in genauer Identität beſtehen, auch wenn alle jene Rechte anderen Perſonen eingeräumt ſind.*

Sehr eigenartig iſt eine Wirkſamkeit dieſer nuda proprietas, welche, wie alle dieſe Verhältniſſe, a priori erfaßbar iſt. Nehmen wir an, A. hat ein beliebiges Recht, welches er dem B. überträgt. Dann kann B. es dem A. ſpäter rückübertragen. Oder aber B. verzichtet auf ſein Recht; dann verſchwindet es endgültig aus der Welt. Das alles verhält ſich ganz anders, wenn es ſich um ein Sachenrecht handelt und die Sache dem A. gehört. Im Gehören gründet es weſensgeſetzlich, daß an ſich dem Gehörenden alle Rechte zuſtehen, ſoweit ſie nicht infolge irgendwelcher, von ihm vollzogener Akte einer anderen Perſon angehören. Verzichtet dieſe Perſon nun auf ihre Rechte, ſo ſchwindet damit das Hemmnis, welches der freien Entfaltung des Gehörens entgegenſteht: dem Eigentümer ſtehen nun die betreffenden Rechte wieder zu. Das iſt die Weſensgeſetzlichkeit, welche der ſog. »Elaſtizität« des Eigentums zugrunde liegt, und welche wirklich nicht gut als eine »Erfindung« des poſitiven Rechtes betrachtet werden kann.

Man redet mitunter von geteiltem Eigentum. Nun iſt nichts klarer, als daß das *Eigentum ſelbſt*, die Gehörensrelation, nicht geteilt werden kann, ebenſowenig etwa wie die Relation der Identität oder der Ähnlichkeit. Nur wenn man das Eigentum aus den Sachenrechten *beſtehen* laſſen will, die in Wahrheit in ihm

Digitized by Google

gründen, kann man dazu kommen, es in diese Rechte aufteilen zu wollen. Die im Gehören gründenden Rechte können freilich an beliebig viele Personen verteilt werden; und es ist ferner möglich, sie durch eine Auseinanderlegung ihres Inhaltes in beliebig viele Rechte aufzulösen. Eine Teilung des Gehörens selbst aber ist evident unmöglich. Die Teilungstatsache muß also, soweit sie wirklich besteht, auf der Sachseite liegen. Daß eine Sache, ein körperliches Ding z. B., Teile in sich einschließt, an denen gesondert Eigentumsverhältnisse mehrerer Personen bestehen können, so daß die Sachteile zu relativ selbständigen Teilsachen werden, ist klar. Von dieser direkten Sachteilung aber unterscheiden wir die indirekte, auf einer Wertteilung basierte Sachteilung.

Wenn wir die Sachen und ihren wirtschaftlichen oder andersartigen Wert einander gegenüberhalten, so sind Modifikationen beider in weitgehender Unabhängigkeit voneinander möglich. Es gibt Modifikationen, welche Sache und Wert gleichzeitig, aber in verschiedenem Maße betreffen, Modifikationen, welche die Sache betreffen und den Wert unberührt lassen, und schließlich Modifikationen, welche allein dem Werte gegenüber erfolgen. Die Vernichtung der Hälfte einer Sache vermag Dreiviertel ihres Wertes oder auch ihren ganzen Wert aufzuheben, die Teilung einer Sache kann den Wert durchaus bestehen lassen, eine Minderung oder Erhöhung des Wertes kann durch Ereignisse herbeigeführt werden, welche die Sache selbst nicht im geringsten verändern. Von hier aus wird es verständlich, daß Ereignisse, welche sich an der Sache vollziehen, sowohl durch direkte Bezugnahme auf sie, wie durch indirekte Bezugnahme auf ihren Wert näher bestimmt werden können. Die Vernichtung einer Hälfte der Sache kann gleichzeitig etwa als Beschädigung der Sache zu Dreiviertel ihres Wertes bezeichnet werden. Und ferner kann es sein, daß die Beschädigung einer Sache rechnungsmäßig überhaupt nicht durch Teilung ihrer selbst, sondern allein durch Teilung ihres Wertes erfaßt werden kann. Nicht der kleinste Teil der Sache ist dann etwa vernichtet, wohl aber ist sie zur Hälfte ihres Wertes beschädigt (so z. B. wenn ihre Farben gebleicht sind).

Auch das Eigentum nun läßt nicht nur eine direkte Beziehung auf die Sache oder auf Sachteile zu, sondern auch auf die Sache, insoweit sie bestimmten wirtschaftlichen Wertteilen entspricht. Eine Sache kann zur Hälfte ihres wirtschaftlichen Wertes dem A., zu einem Drittel dieses Wertes dem B. und zu einem Sechstel des Wertes dem C. gehören. Nicht direkte, aufweisbare Sachteile stehen dabei in Frage; es sind »partes pro indiviso« nach dem vortrefflichen

Digitized by Google

Ausdruck des römiſchen Rechtes. Wie die Sache zur Hälfte ihres Wertes zerſtört ſein kann, ohne direkt als ſolche eine entſprechende Zerſtörung zu erleiden, ſo kann einer Perſon auch die Sache zur Hälfte ihres Wertes gehören, ohne daß ſich dies Gehören auf die reale Hälfte der Sache ſelbſt bezieht. Nicht Bruchteile der Sache ſelbſt ſind hier Gehörensobjekt, weder wirkliche, noch »bloß gedachte«, nicht – an ſich unmögliche – Bruchteile des Gehörens, und nicht Bruchteile des Sachwertes; Gehörensobjekt iſt hier *die Sache ſelbſt zu Bruchteilen ihres Wertes*. Die Sache gehört dabei mehreren Perſonen »zuſammen«, in dem Sinne – und nur in dem Sinne –, daß jeder dieſer Perſonen die Sache zu einem beſtimmten Teile ihres Wertes gehört, und daß die Summierung dieſer Wertteile gleich dem Wertganzen iſt.

Betrachten wir nun die Perſonenſeite, ſo iſt vor allen Dingen zu betonen, daß dieſelbe Sache zu ihrem geſamten Werte niemals gleichzeitig zu zwei Perſonen in geſonderten Gehörensverhältniſſen ſtehen kann. Ein Gehören ſchließt das andere notwendig aus.[1] Von den mehreren Gehörensverhältniſſen müſſen wir aber unterſcheiden das eine Gehören, deſſen Subjekte mehrere Perſonen ſind, ſo wie wir früher ſchon von Anſprüchen und Verbindlichkeiten geſprochen haben, an denen mehrere Perſonen teilhaben. Eine Sache kann beliebig vielen Perſonen insgeſamt gehören, »zur geſamten Hand« in poſitivrechtlicher Sprache. Sie ſind dann alle zuſammen Eigentümer der einen und ſelben Sache; es beſteht, unangeſehen ihrer Zahl, nur ein einziges Gehörensverhältnis. Im früheren Fall konnten ebenfalls beliebig viele Perſonen Eigentümer ſein. Dort aber war die Sache ihrem Werte nach geteilt, und es waren ſoviel Gehörensverhältniſſe als Teile vorhanden; es fehlte das enge Band, welches die Träger des *einen* Gehörensverhältniſſes aneinander feſſelt. Im erſten Falle vollends, den wir erwähnten, darf man nicht einmal von beliebig vielen möglichen Eigentümern reden, da die direkte Teilung von Sachen (die wir übrigens von einer Sach*zerſpaltung* ſehr genau unterſcheiden werden) ihre Grenze hat, und es hier nur ſo viel Eigentümer wie direkte Sachteile geben kann. Wenn eine Sache mehreren Perſonen insgeſamt gehört, ſo haben ſie auch insgeſamt Teil an den Rechten, die in dem Gehören gründen. Gehört einer Perſon eine Sache nur zu einem Bruchteil

1) Der Satz »duorum in solidum dominium esse non posse« iſt keineswegs eine »Folgerung aus der Definition des geltenden Eigentumrechtes« (Endemann), ſondern eine im Weſen des Gehörens gründende aprioriſche Wahrheit.

Digitized by Google

ihres Wertes, so hat sie auch nur insoweit ein Recht darauf, die wirtschaftliche Bestimmung der Sache zu genießen, als es diesem Bruchteile entspricht. Die nähere Ausgestaltung ist Sache des positiven Rechtes. Hier sollen lediglich einige wesensgesetzliche Zusammenhänge aufgewiesen werden, welche den verschiedenartigen Eigentumsbegriffen positiver Rechte zugrunde liegen und von ihnen in der freiesten Weise ausgestaltet werden können.

Relative Ansprüche können beliebig lange existieren, wie wir gesehen haben; absolute Rechte auf eigenes Verhalten können sehr kurz existieren, wie ohne weiteres einzusehen ist. Aber ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden ist, daß der Anspruch seinem Wesen nach etwas Vorläufiges, auf Erfüllung Abzielendes ist, das absolute Recht dagegen etwas Endgültiges, in sich Befriedigtes. Der Anspruch bedarf einer Erfüllung; das absolute Recht auf eigenes Verhalten ist einer Erfüllung überhaupt nicht fähig. Es kann wohl von dem Inhaber selbst ausgeübt werden, aber es verlangt eine solche Ausübung nicht in dem Sinne, in welchem der Anspruch eine Erfüllung verlangt. Umgekehrt ist der Anspruch einer Ausübung nicht fähig. Es handelt sich ja nicht um eigenes, sondern um fremdes Verhalten. Bleibt dies Verhalten aus, so ist der Anspruch verletzt; aber es kann kein eigenes Verhalten das fremde ersetzen. Die Klageerhebung und anderes – welches für unsere Sphäre nicht in Betracht kommt – kann man allenfalls vom positivrechtlichen Standpunkt aus als Anspruchsausübung betrachten, wiewohl man selbst hier wird in Frage stellen müssen, ob wir nicht darin die Ausübung besonderer Rechte zu sehen haben.

Die Ausübung der absoluten, auf ein eigenes Verhalten gerichteten Rechte steht bei ihrem Inhaber. Die Erfüllung der relativen Ansprüche steht bei dem Gegner, demgegenüber sie bestehen. Gehen wir davon aus, daß jedes Recht letztlich abzielt auf ein Interesse des Rechtsinhabers, so läßt sich sagen, daß bei jedem absoluten Rechte der Inhaber selbst dies Interesse realisieren kann, während er bei den Ansprüchen auf das Tun des anderen angewiesen ist. Offenbar liegt bei dem absoluten Rechte die größere Sicherheit und Zuverlässigkeit. Von irgendeinem Zwange, der gegen den anderen ausgeübt wird, wissen wir in unserer Sphäre nichts. Es erhebt sich hier das Problem, in welcher Weise die Interessenrealisierung bei den Ansprüchen ebenso sichergestellt werden kann wie bei den absoluten Rechten. Bleiben wir innerhalb des Anspruches, so ist das nicht zu erreichen, denn es ist nicht möglich, ihn in ein absolutes Recht auf eigenes Verhalten zu verwandeln. Da ist es

Digitized by Google

denn ein ingeniöſer Gedanke, die abſoluten Rechte in den Dienſt der relativen Anſprüche zu ſtellen. Nicht darum handelt es ſich, ſchlechthin ein abſolutes Recht zu ſchaffen — das würde ja nur beſagen, daß man zu dem Anſpruch noch ein zweites Recht hinzugeſellt. Sondern ſo ſoll es ſein, daß dem Anſpruch ein abſolutes Recht in der Weiſe untergeordnet wird, daß es erſt in dem Augenblicke aktuell wird, wo durch ein Ausbleiben der Erfüllungshandlung der Anſpruch verletzt wird, daß es dann aber auch, indem es an ſeine Stelle tritt, dem Rechtsinhaber ſein Intereſſe dadurch gewährleiſtet, daß er nicht mehr auf das Tun des anderen, ſondern auf das eigene angewieſen iſt. Das ſind die weſensgeſetzlichen Grundlagen des Pfandrechtes, deſſen Ausgeſtaltung im übrigen natürlich die größte Mannigfaltigkeit aufweiſen kann. Es handelt ſich ja immer nur darum, daß derjenige Wert oder ein Äquivalent desjenigen Wertes, deſſen Realiſierung durch das fremde Verhalten ausbleibt, durch eigenes Verhalten realiſiert werden kann. Das dienende Recht kann daher alle nur denkbaren Geſtaltungsformen annehmen, mag auch die poſitive Rechtsordnung nur einige der in der Idee des Pfandrechtes liegenden Möglichkeiten realiſieren.

Zweierlei ſcheint uns für das Pfandrecht charakteriſtiſch zu ſein. Einmal ſteht es keineswegs gleichgeordnet in der Reihe der übrigen abſoluten Rechte; es verhält ſich nicht etwa zum Nießbrauch wie dieſer zu der Servitut oder dem Erbbaurecht. Auch wenn man, wie es üblich iſt, den Begriff des Pfandrechtes auf Sachenrechte beſchränkt, kann jedes dieſer Rechte als Pfandrecht fungieren, inſofern es nur geeignet iſt, zur Sicherung eines Anſpruchs zu dienen. Man darf daher das Pfandrecht nicht als ein neues Sachenrecht mit eigenem Inhalte auffaſſen, ſondern als irgendein beliebiges der Rechte an Sachen, das mit einer beſonderen Funktion ausgeſtattet iſt.

Dieſe Funktion — die Sicherung eines relativen Rechtes — iſt der zweite charakteriſtiſche Punkt. Die Ausübung des abſoluten Rechtes an der Sache ſoll Erſatz bieten für das Ausbleiben der Erfüllung des — ſelbſt ausübungsunfähigen — Anſpruchs. Damit iſt zugleich geſagt, daß die Ausübung ſtatthaft iſt erſt mit dieſem Ausbleiben. Wir erinnern an den früher von uns gemachten Unterſchied zwiſchen unbedingten Rechten mit bedingtem Inhalt und bedingten Rechten mit unbedingtem Inhalt, welche jeweils aus unbedingten oder bedingten ſozialen Akten entſpringen. Inſofern das als Pfandrecht, d. h. zur Sicherung eines Anſpruchs fungierende abſolute Recht unbedingt eingeräumt wird, iſt es ein unbedingtes Recht. Inſofern es nur ausgeübt werden ſoll, falls die Erfüllung des Anſpruches

Digitized by Google

zur bestimmten Zeit ausbleibt, ist es ein unbedingtes Recht mit bedingtem Inhalte. Erst wenn die Bedingung eingetreten ist, darf das Recht ausgeübt, also beispielsweise eine Sache benutzt, oder die Früchte der Sache gezogen, oder die Sache durch Verkauf verwertet werden und dergleichen mehr. Es ist klar, daß die Sicherungsfunktion hier unabhängig ist vom Belieben des Anspruchsgegners. Der Eintritt oder Nichteintritt der Bedingung steht in seiner Macht. Das absolute Recht aber, sei es in aktuellem oder inaktuellem Zustande, ist seiner Willkür entzogen. Auch wo es sich um ein Recht an einer ihm gehörigen Sache handelt, ist dies Recht unabhängig von seinem Verfahren mit der Sache. Es bleibt insbesondere — wie wir noch näher sehen werden — von einer Übertragung der Sache in das Eigentum einer dritten Person unberührt. Davon ganz zu sondern ist die Frage, ob die verpfändete Sache im Gewahrsam des Inhabers des absoluten »Pfandrechtes« steht oder nicht. Dies zu bestimmen ist Sache des positiven Rechtes und hat mit der Idee des Pfandrechtes selbst — als eines zur Sicherung eines Anspruches dienenden absoluten (Sachen-)Rechtes mit bedingtem Inhalte — nicht das mindeste zu tun.

Auch das Eigentum kann zur Sicherung eines Anspruches in Betracht kommen. Freilich ist hier, wo es sich um das schlichte Gehörensverhältnis handelt, jene Scheidung des bedingten Inhaltes vom bedingten Rechte nicht ohne weiteres möglich. Es ist sehr wohl denkbar, daß A. dem B. eine Sache bedingt überträgt »für den Fall«, daß irgend ein Ereignis eintritt. Dagegen ist hier eine unbedingte Übertragung mit bedingtem Inhalte ausgeschlossen, da das Gehörensverhältnis überhaupt keinen Inhalt im Sinne des Inhaltes von Rechten besitzt. Bedingten Inhaltes können nur die absoluten Sachenrechte sein, welche aus dem Gehören entspringen. Ob es Akte gibt, durch die sich wesensgesetzlich ein unbedingtes Eigentum mit inhaltlicher Bedingtheit der in ihm gründenden unbedingten Sachenrechte konstituiert, lassen wir dahingestellt. Sicher dagegen ist es, daß es bedingte Übertragungsakte gibt, aus denen ein bedingtes Eigentum erwächst. Ist es zum Zwecke der Anspruchssicherung übertragen, so haben wir nicht, wie sonst, ein unbedingtes Pfandrecht mit bedingtem Inhalte, sondern ein bedingtes Pfand-Rechtsverhältnis.

In einem eigenartigen Gegensatze hierzu steht das, was man heute als Pfandrecht im engeren Sinne, mitunter auch als »eigentliches« Pfandrecht zu bezeichnen pflegt.[1] Hier hat der Anspruchs-

1) Dernburg, »Pandekten«, 7. Aufl., Bd. I, S. 640f.

Digitized by Google

Inhaber das Recht, die verpfändete Sache bei Nichterfüllung ſeines Anſpruchs zu »verwerten«, ſich aus ihr zu »befriedigen«. Dieſe Verwertung oder Befriedigung wird erzielt durch den Verkauf der Sache, und das Recht zu dieſem Verkaufe ſchließt in ſich ein das Recht und die rechtliche Fähigkeit, die fremde Sache in das Eigentum eines Dritten zu übertragen. Nicht alſo das Eigentum an der Sache ſteht dem Pfandrechtsinhaber zu, weder ein unbedingtes, noch – wie im zuletzt beſprochenen Falle – ein bedingtes, wohl aber eines der Rechte, welche aus dem Eigentum entſpringen, und zwar ein zu ihm in einer ganz beſonderen und beſonders innigen Beziehung ſtehendes: ein Recht *an ihm ſelbſt*. Auch dieſes Pfandrecht im engeren Sinne iſt ſeiner Struktur nach ein Recht mit bedingtem Inhalte.

Es ſei uns hier ein Seitenblick auf das poſitive Recht, ſpeziell auf das Recht des deutſchen BGB., geſtattet. Man ſpricht von bedingten und befriſteten Rechtsgeſchäften, und verſteht darunter ſolche, deren Wirkung ganz oder teilweiſe von dem Eintritt oder Nichteintritt eines künftigen ungewiſſen Ereigniſſes oder von dem Herankommen eines zukünftigen Termines abhängig iſt. In dieſen Fällen liegen offenbar bedingte (bzw. befriſtete) Rechte in unſerem Sinne vor. Von den befriſteten Rechtsgeſchäften unterſcheidet man zumeiſt die »betagten«, bei denen »nach dem Willen der Beteiligten das Recht zu ſofortiger Entſtehung gelangt und nur ſeine Geltendmachung hinausgeſchoben wird« (Endemann, »Lehrbuch d. bürgerl. Rechts«, Bd. 1, § 79). Man redet demgemäß von »betagten Forderungen«, welche von Anfang an vorhanden ſind, aber »erſt nach Ablauf einer beſtimmten oder unbeſtimmten Zeit fällig werden ſollen« (Coſack, Lehrbuch d. D. b. Rechts, Bd. 1, § 62). Dazu haben wir zweierlei zu bemerken: Zunächſt iſt nicht einzuſehen, weshalb man die »Betagtheit« auf *Forderungen* beſchränkt. Wie die Erfüllung beſtehender Anſprüche, ſo kann auch die Ausübung beſtehender abſoluter Rechte abhängig gemacht ſein von dem Eintritt eines Zeitpunktes. Es gibt ſowohl abſolute wie relative Rechte mit befriſtetem Inhalte. Der Rechtsinhalt kann ferner nicht nur befriſtet, ſondern auch bedingt ſein. Genau in demſelben Sinne wie dem befriſteten Rechte das Recht mit befriſtetem Inhalte, ſteht dem bedingten Rechte das Recht mit bedingtem Inhalte gegenüber. Die Vorſchriften, welche das BGB. über bedingte Rechte gibt, ſind ihrem Sinne nach zum Teil auch auf Rechte mit bedingtem Inhalt anwendbar. So iſt der Satz, daß eine Bedingung als eingetreten (bzw. nicht eingetreten) gilt, wenn ihr Eintritt von der Partei, zu deren Nachteil (bzw. Vorteil) er gereicht, wider Treu und Glauben verhindert (bzw. herbeigeführt) wird (BGB. § 162), offenbar ſeinem ganzen Sinn und Zwecke nach ſowohl auf Handlungen, welche wider Treu und Glauben das Recht ſelbſt, als auch auf ſolche, welche die »Fälligkeit« des Rechtes herbeiführen, anwendbar. Wir laſſen es hier dahingeſtellt, wo und mit welcher Häufigkeit im praktiſchen Leben Fälle vorkommen, in denen der Rechtsinhalt und nicht das Recht ſelbſt bedingter Natur ſein ſoll. Das Weſentliche hier iſt uns, daß ſich ſogar ausgebaute Inſtitute des poſitiven Rechtes als unbedingte Rechte mit bedingtem Inhalte darſtellen. Wenn BGB. § 1204 dem Inhaber des Pfandrechts an einer beweglichen Sache das Recht zuſpricht, Be-

Digitized by Google

friedigung aus der Sache zu ſuchen, ſo iſt damit ein Recht gemeint, welches auf Grund der Einräumung unbedingt beſteht (falls die Einräumung ſelbſt keine bedingte iſt), welches aber ſelbſtredend nicht ſofort ausgeübt werden darf, ſondern nur, falls eine Nichterfüllung des zu ſichernden Anſpruches ſtatthat. Damit iſt geſagt, daß alle Beſtimmungen, welche auf Rechte bedingten Inhaltes anwendbar ſind, auch auf das Pfandrecht Anwendung finden, inſoweit nicht die ſpezielle Natur dieſes Inſtituts dem entgegenſteht. Es erhebt ſich ſpeziell die Frage, ob dem Pfandrechtsinhaber gegenüber, dem die Ausübung des Pfandrechtes größeren Vorteil bringen würde als die Erfüllung ſeines Anſpruches, und welcher wider Treu und Glauben dem Gegner die Erfüllung unmöglich macht, die Nichterfüllung als nicht eingetreten gilt. Eine Ausübung des Pfandrechtes wäre alsdann nicht ſtatthaft, was für den Schuldner einen ſehr viel wirkſameren Schutz bedeuten würde als ein etwaiger Schadenerſatzanſpruch auf Grund des *geſchehenen* Pfandverkaufes.

Das Pfandrecht ſtellt ſich uns als ein *abſolutes* Recht mit bedingtem Inhalte dar. Daneben kennt das poſitive Recht auch obligatoriſche Anſprüche und Verbindlichkeiten, ſowie Geſtaltungsrechte bedingten Inhaltes. Wir heben nur zwei Beiſpiele heraus: die Bürgſchaft und das Vorkaufsrecht. Der Bürge iſt dem Gläubiger eines Dritten gegenüber verpflichtet, für die Erfüllung der Verbindlichkeit des Dritten einzuſtehen (BGB. § 765). Die Verbindlichkeit des Bürgen (und der korrelative Anſpruch) iſt zweifellos eine unbedingte. Aber ihre Aktualität, ihre »Fälligkeit« hängt ab von einem künftigen ungewiſſen Ereignis. Sie iſt alſo ihrem Inhalte nach bedingt. Bei dem Vorkaufsrechte macht das Geſetz ſelbſt auf das klarſte den Unterſchied zwiſchen dem Rechte ſelbſt und ſeiner, bei dem Eintritt einer beſtimmten Bedingung möglichen Ausübung. »Wer in Anſehung eines Gegenſtandes zum Vorkaufe berechtigt iſt, kann das Vorkaufsrecht ausüben, ſobald der Verpflichtete mit dem Dritten einen Kaufvertrag über den Gegenſtand geſchloſſen hat« (§ 504 BGB.). Der Vorkaufsberechtigte hat das unbedingte Recht darauf, einen ſozialen Akt zu vollziehen mit der unmittelbaren rechtlichen Wirkung, daß er zu dem Verkäufer in dem gleichen obligatoriſchen Verhältniſſe ſteht wie dieſer zu dem Dritten, mit welchem er einen Kaufvertrag geſchloſſen hat. Da die Ausübung des Rechtes bedingt iſt durch den Abſchluß dieſes Kaufvertrages, müſſen wir hier von einem Geſtaltungsrechte mit bedingtem Inhalte reden.[1]

So erwächſt hier – auf Grund von ſchlichten Analyſen der aprioriſchen Rechtslehre – der poſitiven Rechtswiſſenſchaft die Aufgabe, eine allgemeine Lehre von den Rechten mit bedingtem Inhalt aufzuſtellen und ihre ſpezielle

1) Von dem Vorkaufsrecht als einem »obligatoriſchem Rechte« zu reden (vgl. z. B. Coſack I, § 132, Endemann I, § 162) ſcheint uns nicht angängig zu ſein. Schon der Wortlaut des Geſetzes, welches von ſeiner *Ausübung* redet, ſpricht dagegen; Anſprüche können erfüllt, aber nicht ausgeübt werden. Der durch die Ausübung des Vorkaufsrechtes entſtehende obligatoriſche Anſpruch des Berechtigten darf nicht mit dem Vorkaufsrechte ſelbſt verwechſelt werden. Wir können das hier nicht näher darlegen; hinweiſen aber möchten wir darauf, daß bei der Gegenüberſtellung von obligatoriſchem und dinglichem Vorkaufsrecht ein ganz eigner Sinn dieſes vieldeutigen Gegenſatzpaares in Betracht kommt.

Digitized by Google

Geſtaltung in den einzelnen Inſtituten, welche ſich dieſem Begriffe einordnen, zu erforſchen.

Unbeſchadet der Variationsmöglichkeiten des Pfandrechts im weiteren Sinne gründen in ſeiner Idee eine Reihe von Sätzen, welche für den Juriſten zumeiſt Selbſtverſtändlichkeiten bedeuten, dem Philoſophen aber als Geſetzmäßigkeiten analytiſch-aprioriſcher Natur von Intereſſe ſein müſſen. Wir beſchränken uns darauf, zwei ſolcher Sätze herauszuheben. Unmittelbar einleuchtend iſt zunächſt die akzeſſoriſche Natur des Pfandrechtes. Inſofern ihm die Sicherungsfunktion weſentlich iſt, iſt es nicht denkbar ohne einen Anſpruch, in deſſen Dienſte es ſteht. Geht daher der Anſpruch unter – etwa infolge eines Verzichtes des Inhabers –, ſo iſt es nicht möglich, daß das Pfandrecht weiter beſtehen bleibt. Auch ohne einen auf es gerichteten Verzicht ſeines Trägers geht es zuſammen mit dem Anſpruche unter – ein Erlöſchungsgrund ganz eigener Art. Auch aus der Natur des Pfandrechtes als eines Rechtes mit bedingtem Inhalte kann man die Notwendigkeit dieſes Erlöſchens nachweiſen. Mit dem Wegfall des Anſpruches iſt ja der Eintritt der Bedingung – ſeine Nichterfüllung – unmöglich geworden.

Als zweiten Satz ſtellen wir auf, daß ein Pfandrecht an der eigenen Sache unmöglich iſt. Nur ein Recht, welches man an ſich nicht beſitzt, welches alſo neu eingeräumt oder übertragen wird, kann dem Anſpruchsinhaber ein Äquivalent für die Nichterfüllung bieten, kann alſo die Sicherungsfunktion erfüllen, welche im Begriffe des Pfandrechtes notwendig eingeſchloſſen iſt. Dem Eigentümer aber ſtehen, wie wir wiſſen, alle erdenkbaren Rechte an ſeiner Sache bereits als Eigentümer zu. Wir dürfen uns auch an dieſem Punkte nicht durch ſcheinbar widerſprechende Sätze des poſitiven Rechtes beirren laſſen. Unſer BGB. kennt eine »Eigentümerhypothek«;[1] ja es redet ſogar von einer Eigentümerhypothek, welche eines zu ſichernden Anſpruchs ermangelt. »Erliſcht die Forderung, ſo erwirbt der Eigentümer die Hypothek.« (§ 1163, Abſ. 1, S. 2.) Hier ſcheint den beiden von uns aufgeſtellten Geſetzen in einem Satze widerſprochen zu ſein. Davon nun kann in Wahrheit keine Rede ſein. Es iſt eine eigene – nicht allzu ſchwer zu löſende – Frage, welche praktiſchen Erwägungen das poſitive Recht veranlaßt haben, den Begriff einer Eigentümerhypothek zu bilden, und was darunter verſtanden iſt. Um ein Pfandrecht im echten, urſprünglichen Sinne handelt es ſich hier gewiß nicht; und der Reſpekt vor der Autorität

1) Es ſei uns geſtattet, an dieſer Stelle die Hypothek in unſere, bisher am Mobiliarpfandrecht orientierten Erwägungen miteinzubeziehen.

Digitized by Google

des positiven Rechtes darf nicht dazu führen, Sätze, die mit absolutester Evidenz eingesehen werden, zu leugnen.

Man hat den Satz aufgestellt, daß das Pfandrecht in allen Fällen ein Recht zum Objekte habe.[1] So wenig haltbar uns diese Ansicht auch in dieser Allgemeinheit zu sein scheint, so hat sie bei dem Pfandrecht im engeren Sinne doch einen sachlichen Untergrund. Insofern hier ein Recht darauf besteht, die Sache einem anderen zu »übertragen« und damit die Relation des Gehörens durch den Wechsel ihres Trägers abzuändern, stellt sich das Pfandrecht zwar nicht als ein Recht an einem Rechte, wohl aber als Recht an einem Rechtsverhältnisse dar (und damit zugleich allerdings als Recht an der Sache, welche in dem Rechtsverhältnisse steht). Dieses Recht steht gewöhnlich dem Träger des Rechtsverhältnisses zu und ist dann ein Recht am eigenen Rechtsverhältnis. Beim Pfandrecht dagegen treffen wir es als ein Recht am fremden Rechtsverhältnis an.

Auch bei den echten Rechten an Rechten haben wir Rechte an eigenen und Rechte an fremden Rechten zu unterscheiden. Als Recht am eigenen Recht stellt sich das Recht auf Verzicht dar, insofern hier der Inhaber eines Rechtes als solcher berechtigt ist, durch einen sozialen Akt das eigene Recht aufzuheben. Als Recht am fremden Rechte kennen wir das Recht auf Widerruf des Versprechens, insofern hier der Gegner eines Anspruchs berechtigt ist, durch einen sozialen Akt das fremde Recht aufzuheben.

Man hat von einer begrifflichen Unmöglichkeit der Rechte an Rechten gesprochen. Es fragt sich – und man sollte niemals unterlassen, in jedem einzelnen Falle diese Frage zu stellen –, was eigentlich »begriffliche Unmöglichkeit« hier besagt. Es kann besagen, daß die Möglichkeit eines Rechtes am Rechte der Definition oder dem Begriffe des Rechtes, die man sich jeweils zurechtgemacht hat, widerspricht. Ist das so, dann wird es sich empfehlen, diese Definition oder diesen Begriff recht sorgfältig nachzuprüfen;. gegen die sachliche Möglichkeit der Rechte an Rechten aber besagt es natürlich nicht das mindeste. Oder aber man meint das gänzlich davon Verschiedene, daß es mit dem Rechte als solchem unverträglich ist, daß es sich auf Rechte bezieht. Hier soll die Prädikation nicht dem von uns gebildeten Begriffe der Rechte widerstreiten, sondern sie soll mit der von uns ganz unabhängigen Beschaffenheit, mit dem Wesen der Rechte unverträglich sein, so etwa wie die Verbindlichkeit ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen nach eine Verzichtbarkeit

1) Bremer, »Das Pfandrecht und die Pfandobjekte« S. 119. Vgl. auch Pfaff, »Geld als Mittel pfandrechtlicher Sicherstellung usw.« S. 12.

Digitized by Google

ausſchließt. Es iſt ein Fehler, der ſich bei allen juriſtiſch-methodologiſchen Erörterungen als geradezu verhängnisvoll erwieſen hat, daß man ſich dieſen prinzipiellen Unterſchied zwiſchen begrifflichem Widerſtreit und weſenhafter Unverträglichkeit – den freilich erſt die aprioriſche Rechtslehre voll verſtändlich machen kann – durch die ſchillernde Phraſe von der begrifflichen Unmöglichkeit verſchleiert hat. Mag in unſerem ſpeziellen Falle die Beziehung von Rechten auf Rechte immerhin dem Begriffe des ſubjektiven Rechtes widerſtreiten, den Juriſten oder Philoſophen ſich gebildet haben; mit dem Weſen des Rechtes als ſolchem iſt ſie ganz gewiß nicht unverträglich. Wie wir die Rechte an Sachen erkannt haben als abſolute Rechte auf ein Eigenverhalten, welches ſich auf Sachen bezieht, ſo werden wir in den Rechten an Rechten abſolute Rechte zu erblicken haben auf ein Eigenverhalten, welches ſich auf Rechte bezieht.[1] Soll die Rede von der begrifflichen Unmöglichkeit der Rechte an Rechten überhaupt eine ſachliche Bedeutung haben, ſo muß ſie entweder bedeuten, daß Rechte als ſolche ein auf ſie gerichtetes Verhalten ausſchließen, oder daß ein ſolches Verhalten zwar denkbar, ein Recht an ihm aber ausgeſchloſſen iſt. Eines iſt aber ſo falſch wie das andere. Das Recht auf Verzicht etwa ſtellt uns in zweifelloſer Deutlichkeit ein Recht auf ein ſich auf ein Recht beziehendes Eigenverhalten dar. Daß hier beide Rechte dieſelbe Perſon zum Inhaber haben, iſt durchaus unweſentlich. Die Möglichkeit eines Rechtes darauf, das Recht eines anderen, etwa durch Widerruf, aufzuheben, ſteht ja außer jedem Zweifel. Es gibt Verhaltungsweiſen, die ſich ausſchließlich auf Sachen beziehen können (z. B. das Bearbeiten), ſolche die ſich ausſchließlich auf Rechte beziehen (z. B. die Aufhebung durch Widerruf), und ſchließlich ſolche, die auf beide Bezug haben können (z. B. das Ziehen der »Nutzungen«). Es ſind a priori ſo viel Rechte an Rechten möglich, als ſich Verhaltungsweiſen auf Rechte beziehen können. Es können ferner a priori alle Rechte an fremden Rechten, deren Ausübung ein Äquivalent bieten kann für die Nichterfüllung eines Anſpruches, als Pfandrechte fungieren. Wir gehen auf die Typik der Rechte an Rechten und auf ihre Ausgeſtaltung durch das poſitive Recht hier nicht näher ein. Nur ihre »begriffliche« oder beſſer ihre weſenhafte Möglichkeit ſollte hier aufgewieſen werden.

§ 6. Die rechtlichen Urſprungsgeſetze. Es iſt ein Zeichen philoſophiſcher Unbildung, Definitionen da zu verlangen, wo ſie nicht möglich ſind oder nichts zu leiſten vermögen. Wir haben das Ver-

1) Es erſcheint uns ganz unzuläſſig, den Begriff durch Beſchränkung auf beſtimmte Verhaltungsweiſen künſtlich zu verengen.

Digitized by Google

ſprechen als ſozialen Akt beſtimmt und haben ſeine ihm eigentümlichen Vorausſetzungen und Wirkungen dargelegt. Was aber das Verſprechen als ſolches von anderen ſozialen Akten, wie dem Befehl oder der Bitte, unterſcheidet, das kann man wohl verſuchen zu erſchauen und anderen zur Erſchauung zu bringen, es läßt ſich aber ebenſowenig definieren, wie man etwa das, was das Rot von anderen Farben unterſcheidet, definieren kann. Auch bei dem Gehören konnten wir von weſensgeſetzlichen Vorausſetzungen und Wirkungen reden; wir haben es als ein Verhältnis bezeichnet, das zwiſchen Perſon und Sache beſteht, und aus dem alle denkbaren Rechte an der Sache entſpringen. In es ſelbſt aber näher einzudringen etwa durch die Angabe irgendwelcher immanenter Elemente iſt nicht möglich, da es ſich hier um etwas Letztes, nicht weiter Zuſammengeſetztes handelt. Es iſt, wie Descartes vortrefflich bemerkt, »vielleicht zu den hauptſächlichſten Irrtümern, die man in den Wiſſenſchaften nur begehen kann, der derer zu zählen, die das definieren wollen, was ſich nur erſchauen läßt«. Man flüchtet, ſobald die Frage nach dem Weſen ſolcher letzter Elemente aufgeworfen wird, aus Scheu ſie direkt zu erſchauen, zu irgendwelchen außerhalbliegenden Elementen, zu denen man wohlweislich in Fernſtellung bleibt und macht ſo den hoffnungsloſen Verſuch, das, was ſelbſt zur Gegebenheit gebracht werden müßte, durch die Heranziehung fremder, ebenfalls noch ungeklärter Elemente aufzuklären.

So verzichten wir denn auch auf den Verſuch, den Begriff von Rechten und von Verbindlichkeiten zu definieren. Daß die üblichen Beſtimmungen des »ſubjektiven Rechtes« für unſere Zwecke nichts zu leiſten vermögen, iſt nicht ſchwer zu ſehen. Wie ſollten wir z. B. die Rechte als ein »Wollendürfen« beſtimmen können, da ſie ſich ja offenbar nicht auf das Wollen, ſondern auf das Verhalten von Perſonen beziehen, und da der Begriff des Dürfens ſicherlich um nichts klarer iſt, als der Begriff des Berechtigtſeins. Oder wie könnten wir die Beſtimmung »Recht iſt Willensmacht oder Willensherrſchaft« akzeptieren, da es doch innerhalb der aprioriſchen Rechtslehre gilt, daß nicht der Wille, ſondern die Perſon Macht hat, und daß dieſe ferner ihre Macht nicht durch ihr Wollen, ſondern durch ſoziale Akte realiſiert, und daß ſchließlich die in ſozialen Akten ſich realiſierende Macht der Perſon keineswegs identiſch iſt mit ihrer Berechtigung, ſondern nur einer gewiſſen Art von Rechten – wie dem Recht auf Widerruf – immanent. Es iſt wohl zu beachten, daß die meiſten, wenn nicht alle Begriffsbeſtimmungen des ſubjektiven Rechtes zugeſchnitten ſind auf die von

Digitized by Google

der poſitiven Rechtsordnung verliehenen Rechte, welche wir ſelbſtverſtändlich von den – für die aprioriſche Rechtslehre allein maßgebenden – aus freien Willensakten weſensgeſetzlich entſpringenden Rechten auf das genaueſte unterſcheiden werden. So iſt überhaupt die große Mehrzahl der vielen tiefdringenden Unterſuchungen über die ſubjektiven Rechte für die aprioriſche Rechtslehre nicht verwertbar. Das ſubjektive Recht im juriſtiſchen Sinne mag abhängig ſein und in mannigfach komplizierten Beziehungen ſtehen zu dem »objektiven Recht« oder dem »objektiven Rechtswillen«, einer Macht und Autorität, von der *wir* noch nichts wiſſen. Uns handelt es ſich darum, hinabzuſteigen zu den letzten rechtlichen Elementen, welche jene Macht nicht hat »ſchaffen« können, und zu den weſensgeſetzlichen Zuſammenhängen, an die ſie ſich zwar nicht zu binden braucht, deren ewiges Sein ſie aber nicht anzutaſten vermag.

Die Struktur der »ſubjektiven Rechte« und ihre möglichen Artungen erſchöpfend zu analyſieren, ſei ſpäteren Unterſuchungen überlaſſen. An dieſer Stelle iſt es – zum Verſtändnis der folgenden Ausführungen – nur erforderlich, von dem Begriffe des Rechtes einen anderen Begriff ſchärfer abzuheben, als es bisher von uns geſchehen iſt. Wir wiſſen, daß Rechte ſich ebenſowohl als abſolute auf eigenes Verhalten, wie als relative auf fremdes Verhalten beziehen können. Wir ſcheiden auf das ſtrengſte von ihnen das rechtliche *Können*, welches ſich nur auf ein eigenes Verhalten beziehen kann. Ein Können dokumentiert ſich darin, daß das Verhalten, auf das es ſich bezieht, eine unmittelbare rechtliche Wirkung erzeugt, z. B. Anſprüche oder Verbindlichkeiten entſtehen läßt, modifiziert oder aufhebt. Dem Rechte dagegen, auch wo es als abſolutes ſich auf ein eigenes Verhalten bezieht, iſt eine unmittelbare rechtliche Wirkung dieſes Verhaltens durchaus *nicht* weſentlich; man denke nur an alle abſoluten Sachenrechte.

Erſt der Begriff des rechtlichen Könnens erlaubt uns, den Urſprung der abſoluten Rechte und Verbindlichkeiten und ihre Wanderung von Perſon zu Perſon zu verſtehen. Eines läßt ſich ohne Weiteres ſagen: Abſolute Rechte und Verbindlichkeiten können niemals aus *Verſprechungen* entſpringen, da allen durch dieſe erzeugten rechtlichen Gebilden eine Relativität weſenhaft zukommt. Es müſſen alſo andersartige Akte ſein, denen ſie weſensgeſetzlich ihr Entſtehen verdanken. Gehen wir zunächſt von der Annahme aus, ein abſolutes Recht ſei in einer Perſon *bereits vorhanden*, ohne vorläufig nach ſeinem Urſprunge zu fragen. Dann vermag, wenn beſtimmte, noch zu erwähnende Vorausſetzungen erfüllt ſind, die Per-

Digitized by Google

ſon es an eine zweite zu übertragen. Dieſe Übertragung ſtellt einen eigenartigen Akt dar, einen fremdperſonalen zunächſt, da jede Rechtsübertragung notwendig Übertragung an einen andern iſt, ſodann aber, und vor allen Dingen, einen ſozialen, da die Vernehmungsbedürftigkeit ihr weſentlich iſt. Anders als das Verſprechen ſtellt die Übertragung kein ferneres Verhalten des Übertragenden in Ausſicht, mit dem ſich erſt die von ihm eingeleitete Entwicklungsreihe vollendete. Sie erreicht vielmehr rein durch ſich ſelbſt und ohne ein noch folgendes Tun der aktvollziehenden Perſon den letztlich von ihr erſtrebten Zweck: das Entſtehenlaſſen des übertragenen Rechtes in der Perſon des Gegners. Verſprechen ſowohl wie Übertragung ſind ſoziale Akte mit unmittelbarer rechtlicher Wirkſamkeit. Nur die Übertragung aber hat mit dieſer Wirkſamkeit ihr letztes Ziel erreicht.

Damit hängt eine weitere wichtige Tatſache zuſammen. Der Übertragung liegt nicht wie dem Verſprechen (und dem Befehl) das Wollen eines eigenen (oder fremden) ſpäteren Verhaltens notwendig zugrunde. Während ſie alſo ſehr wohl als bedingter oder vertretender oder von einer Mehrzahl von Perſonen vollzogener Akt auftreten kann, iſt jene Modifikation bei ihr ausgeſchloſſen, bei der ſich eine verſprechende oder befehlende Perſon nach außen als ein Verhalten wollend gibt, welches ſie in Wahrheit doch nicht will. Immerhin dürfen wir nicht überſehen, daß auch die Übertragung als Scheinakt aufzutreten vermag. Es liegt ihr, wenn ſie voll und ehrlich vollzogen wird, der Wille zugrunde, daß die fremde Perſon Inhaber des zu übertragenden Rechtes werde. Auch dieſer Wille kann fehlen oder unecht ſein; der Übertragungsakt wird alsdann in jener ſchattenhaften, unechten Weiſe vollzogen, von der wir oben geſprochen haben. Vielleicht will ſich die Perſon nur nach außen hin als übertragend geben, vielleicht beabſichtigt ſie eine Täuſchung des Aktadreſſaten oder dritter Perſonen. Auch hier erhebt ſich dann das Problem, ob aus einem ſolchen Scheinvollzug des Aktes, wenn er vom Gegner vernommen und für echt gehalten iſt, dieſelben Wirkungen entſpringen, wie aus der echt und ehrlich vollzogenen Übertragung.

Dieſe Wirkungen ſind auch bei den echten Übertragungsakten nicht ohne weiteres verſtändlich. Nicht jeder natürlich kann beliebig übertragen in der Weiſe, wie ein jeder beliebig verſprechen kann. Vorausgeſetzt iſt das Vorhandenſein des ſpezifiſchen Übertragenkönnens bzw. des, ein Können einſchließenden, Übertragungsrechtes. Orientieren wir uns ſpeziell an den Fällen, wo abſolute Rechte an Sachen von dem Eigentümer eingeräumt ſind, ſo iſt es

Digitized by Google

durchaus nicht ſo, daß der Inhaber ohne weiteres dieſe Rechte an dritte Perſonen weiter übertragen könnte. Ihm und *nur* ihm ſind ſie ja verliehen. Eine beſondere Verleihung des Übertragenkönnens von ſeiten des Eigentümers iſt hier erforderlich. Dieſes Können gehört natürlich nicht zum *Inhalte* des verliehenen Sachenrechtes. Wer berechtigt iſt, eine Sache zu benutzen und dies Nutzungsrecht an andere zu übertragen, iſt Inhaber zweier Berechtigungen, von denen die zweite *an* der erſten beſteht. Das Übertragenkönnen bzw. das Übertragungsrecht iſt ein Können bzw. Recht *am eigenen Rechte*.

Es iſt ferner a priori durchaus möglich, daß jemand das abſolute Recht eines anderen an einen Dritten überträgt. Natürlich muß ihm dieſes Können eigens verliehen ſein, etwa von der das abſolute Recht und zugleich das Übertragungsrecht an ihm beſitzenden Perſon. Die ſo ermöglichte Übertragung des Rechtes einer anderen Perſon iſt ſehr wohl zu unterſcheiden von dem Falle, in dem jemand in *Vertretung* eines anderen deſſen Recht überträgt. Hier handelt es ſich um eine Übertragung im Namen eines anderen, dort um einen ſozialen Eigenakt. Nicht überall haben dieſe beiden rechtlichen Kategorien eine Stelle. So iſt bei dem Verſprechen, wenn es lediglich einen *anderen* verpflichten ſoll, nur ein *vertretender* Akt möglich. Denn jedem Eigenverſprechen, auch wenn es das Verhalten eines anderen zum ausdrücklichen Inhalte hat, entſpringt weſensnotwendig eine auf dieſes Verhalten bzw. auf ſeine Herbeiführung bezügliche Eigenverbindlichkeit des Verſprechenden.

Der Satz, »nemo plus iuris transferre poteſt quam ipse habet«, ſpricht natürlich eine aprioriſche Wahrheit aus. Unſere bisherigen Überlegungen ſetzen uns in Stand, ihn nach zwei Richtungen hin zu ergänzen: Sowenig man an und für ſich Rechte übertragen kann, welche man nicht beſitzt, ſowenig kann man *alle* Rechte übertragen, welche man beſitzt. Es muß das Übertragenkönnen neben dem Rechte vorhanden ſein. Iſt dieſe Vorausſetzung aber erfüllt, ſo können auch fremde Rechte, Rechte alſo, die man *nicht* beſitzt, übertragen werden.

Von der Rechtsübertragung unterſcheiden wir den ebenfalls fremdperſonalen und ſozialen Akt der Rechts*einräumung*. Er kann genau die gleichen Beziehungsobjekte haben wie die Übertragung und unter genau gleichen Umſtänden erfolgen; das Recht, eine Sache zu gebrauchen, kann von ſeinem Inhaber einem anderen ſowohl übertragen als auch eingeräumt werden. Trotzdem dürfen beide Akte nicht verwechſelt werden; das wird beſonders klar in den Fällen, wo zwar von einer Einräumung, nicht aber von Über-

Digitized by Google

tragung geredet werden kann. Das Widerrufenkönnen wird von dem Verſprechensempfänger, das Übertragenkönnen eines fremden Rechtes wird von dem Rechtsinhaber *eingeräumt*, nicht übertragen. Denn in jeder Übertragung konſtituiert ſich der Übergang eines vorher bereits in der Perſon des Übertragenden Exiſtierenden zu einem neuen Träger. Das Widerrufenkönnen aber hat niemals den Verſprechensempfänger zum Inhaber gehabt. Das Übertragenkönnen iſt im Gegenſatz dazu zwar in der Perſon des Rechtsinhabers vorhanden, aber es wandert nicht in die Perſon des anderen hinüber; es iſt ja zweifellos, daß der ein Übertragenkönnen gewährende Inhaber dabei das eigene Übertragenkönnen nicht einzubüßen braucht. Freilich iſt auch das Einräumenkönnen an beſtimmte Schranken gebunden; auch es muß fundiert ſein in einem genau fixierbaren Machtbereich. Wenn auch der Anſpruchsträger mit dem Widerrufenkönnen etwas einräumt, was er ſelbſt nicht hat, ſo darf man doch nicht überſehen, daß dieſes Einräumenkönnen nur dadurch möglich iſt, daß der Anſpruchsinhaber freie Macht hat über ſeinen Anſpruch; wie er ihn aufheben kann durch eigenen Verzicht, ſo kann er eine Aufhebungsmöglichkeit ſchaffen durch Einräumung des Widerrufenkönnens. Nur kraft ſeiner rechtlichen Macht über Exiſtenz und Nichtexiſtenz ſeines Anſpruches vermag er anderen Perſonen entſprechende Macht zu verleihen. Und ebenſo vermag er das Übertragenkönnen anderen nur deshalb einzuräumen, weil er ſelbſt die Übertragungsmacht beſitzt. So können wir ein neues rechtliches Axiom dahin formulieren: daß niemand mehr an rechtlichem Können einzuräumen vermag, als er ſelbſt beſitzt. Von den Fällen, in welchen das eingeräumte Können in Akten realiſiert wird, welche auch die einräumende Perſon vollziehen konnte (wie bei der Übertragung), unterſcheiden wir die anderen, in denen der ſpezielle Akt ſeinem ganzen Sinne nach ihr nicht zuſtehen konnte (wie bei dem Widerruf). Gemeinſam aber iſt beiden Fällen, im Gegenſatze zur Übertragung, daß der Machtbereich, welcher die Einräumung allererſt ermöglicht, durch die Einräumung nicht aufgehoben zu werden braucht. Der Anſpruchsträger, welcher anderen ein Widerrufenkönnen einräumt, vermag immer noch beliebig auf ſeinen Anſpruch zu verzichten.

Auch Rechte, welche kein rechtliches Können in ſich ſchließen, die ſich alſo auf ein rechtlich nicht weiter bedeutſames Eigenverhalten des Inhabers beziehen, können anderen eingeräumt werden. Wo eine Rechtsübertragung möglich iſt, iſt auch eine Rechtseinräumung weſensgeſetzlich gewährleiſtet. Niemand kann anderen Rechte ein-

Digitized by Google

räumen, die er nicht beſitzt, oder mehr einräumen, als er beſitzt Zweierlei iſt hier zu unterſcheiden: Der Inhaber von Rechten kann durch Einräumungsakte Mitberechtigungen ſchaffen – ein Fall, für den es bei der Übertragung keine Analogie gibt; und er kann Rechte ſchaffen »an ſeiner Statt«. Im erſten Falle hat dann der Gegner teil an dem einen Rechte, welches der Inhaber vorher allein beſaß und jetzt mit ihm zuſammen beſitzt.[1] Im zweiten Falle, der mit der Rechtsübertragung die größere Ähnlichkeit hat, ſchafft die Einräumung in der Perſon des Gegners ein genau gleichartiges Recht, wie es der Einräumende beſeſſen hat, und läßt zugleich dieſes letztere untergehen. Bei der Übertragung dagegen wechſelt das numeriſch ſelbe Recht einfach ſeinen Inhaber. Auch hier noch erweiſt ſich die Scheidung zwiſchen Einräumung und Übertragung als bedeutſam.

Gegen das Dogma von den »Willenserklärungen«, durch die ſich die rechtlichen Beziehungen konſtituieren ſollen, haben wir uns ſchon früher gewandt. Seine Haltloſigkeit iſt nun nach jeder Richtung hin deutlich geworden. Konnte das Verſprechen, welches auf ein ſpäteres Verhalten des Verſprechenden abzielt und einen auf dieſes Verhalten gerichteten Willen zur Vorausſetzung hat, mit der Äußerung dieſes Willens verwechſelt werden, ſo iſt bei ſozialen Akten, wie der Übertragung und der Einräumung, dem Verzicht und dem Widerruf, ein auf ſpäteres Verhalten gehender Wille gar nicht vorhanden. Wie ſoll es überhaupt hier möglich ſein, von einer Willenserklärung im ſtrengen Sinne zu reden? Denkt man an einen etwaigen vorangehenden Willen zu übertragen oder zu verzichten? Aber man kann doch die Willenserklärung, »ich will übertragen« oder »ich will verzichten«, unmöglich mit der Ausführung dieſes Willens, der Übertragung und dem Verzichte ſelbſt, verwechſeln. Oder denkt man an einen auf die unmittelbare Wirkung des Aktes gerichteten Willen, an den Willen alſo, daß das eigene Recht zum Recht des anderen werde oder untergehe? Gewiß gibt es die Erklärung: »Ich will, daß ein anderer mein Recht inne hat« oder »ich will, daß es untergeht.« Aber was hat das mit dem Verzicht und der Übertragung zu tun – die Erklärung eines Willens mit den Akten, deren

1) Davon ſehr wohl zu unterſcheiden iſt die Einräumung eines vom Hauptrecht abgeſpalteten Rechtes. Wer berechtigt iſt, eine Sache zu benutzen, kann anderen das Recht einräumen, ſie zu gewiſſen Zeiten oder in beſtimmtem Umfang zu benutzen. Hier erwächſt dem Gegner ein ſelbſtändiges Recht, er nimmt nicht teil an dem Rechte des Einräumenden; zugleich büßt dieſer letztere ſein Recht ein, ſoweit es nicht mit dem Recht des anderen zuſammen beſtehen kann.

Digitized by Google

Vollzug das Gewollte herbeiführt? In dem Maße, als sich uns die Sphäre eigenartiger sozialer Akte erweitert, sinkt jenes Dogma zu absoluter Bedeutungslosigkeit herab.[1]

Übertragene und eingeräumte Rechte können ihren Ursprung abermals in Übertragungs- oder Einräumungsakten haben. Geht man in dieser Kette immer weiter zurück, so muß man schließlich zu anderen Ursprungsarten gelangen, deren wichtigste das Eigentum ist. Da in ihm alle denkbaren Sachenrechte gründen, vermag sie der Eigentümer – bei absoluter Konstanz des Gehörens selbst – an andere zu übertragen oder anderen einzuräumen. Wir wissen und verstehen es, daß der Verzicht eines Rechtsinhabers nicht etwa dem zwischen dem Eigentümer und ihm stehenden früheren Rechtsinhaber zugute kommt, sondern allein dem Eigentümer. Von einem Zurückwandern des Rechtes werden wir allerdings nicht reden dürfen, sondern von einer Wiedererzeugung kraft der »Elastizität« des Eigentums.

Auch das Eigentum kann übertragen werden. Seine Sonderstellung zeigt sich indessen auch hier. Übertragen wird eine Sache »in das Eigentum eines anderen«; das ist mehr als eine bloße sprachliche Wendung. Es ist tatsächlich so, daß das tragende Glied der Gehörensrelation durch eigenen Akt die Relation in der Weise modifiziert, daß es selbst aus ihr ausscheidet, eine andere Person an seine Stelle tritt, Sache und Relation aber im übrigen ganz identisch bleiben. Auch die Übertragung des Eigentums setzt ein Übertragenkönnen voraus, eine eigene Einräumung dieses Könnens aber hätte hier keinen Sinn. Denn insofern im Gehören wesensgesetzlich das Recht gründet, in *jeder* Weise mit der Sache zu verfahren, ist auch das Übertragenkönnen der Sache in das Eigentum anderer Personen mit ihm gegeben. Wie wir im Verzichtenkönnen ein auf das eigene Recht bezügliches und in ihm gründendes Können hatten, so haben wir hier ein auf das eigene rechtliche Verhältnis bezügliches und *aus ihm selbst sich ergebendes* Können.[2]

Eine Sache kann natürlich auch an mehrere insgesamt übertragen werden. Wie der eine soziale Akt dann mehrere Adressaten hat, so hat das aus ihm erwachsende eine Eigentum mehrere Träger; es ist Eigentum »zur gesamten Hand«. Soll dieses Eigentum alsdann

1) Die *Bezeichnung* rechtlich-sozialer Akte als Willenserklärungen wird sich nicht mehr verdrängen lassen. Man sollte sich aber durch dieses Wort das Dasein und das Wesen jener Akte nicht länger verschleiern lassen.

2) Einen Fall, in dem dieses Können einer anderen Person eingeräumt wird, stellt, wie bereits erwähnt, das Pfandrecht i. e. S. dar.

Digitized by Google

weiter übertragen werden, ſo iſt ein ſozialer Übertragungsakt erforderlich, der die Träger des Eigentums zu gemeinſamen Adreſſanten hat. Ganz anders liegen die Verhältniſſe, wenn der Eigentümer einer Sache ſie an mehrere Perſonen zu verſchiedenen Wertteilen überträgt. Hier ſind ebenſoviele Übertragungsakte als Adreſſaten erforderlich, und es erwachſen aus ihnen ebenſoviele Gehörensverhältniſſe. Jedem der Adreſſaten gehört dann die Sache zu einem beſtimmten Teile ihres Wertes, und jeder kann ſie ohne Mitwirkung der anderen zu dieſem oder einem geringeren Teile ihres Wertes in das Eigentum anderer Perſonen übertragen. Wir haben hier nicht weiter zu verfolgen, in welcher Weiſe das poſitive Recht dieſe rechtlichen Kategorien und Grundſätze benutzt und ausgeſtaltet hat.

Wird das Eigentum an einer Sache übertragen, ſo erhebt ſich die wichtige Frage nach dem Schickſal etwa vorhandener abſoluter Sachenrechte dritter Perſonen. Es ſcheint, daß an ſich die Exiſtenz dieſer Rechte durch den Trägerwechſel der Gehörensrelation unberührt gelaſſen wird. Wenn ein aus dem Eigentum entſpringendes Recht durch den Eigentümer weiter übertragen und damit ausgeſchieden iſt, ſo kann das Eigentum nur in dieſem gehemmten Zuſtande weiter übertragen werden. Jenes Recht, welches an ſich auch jetzt noch aus dem Gehören entſpringen würde, beſteht in der Perſon eines Dritten, und es iſt nicht der mindeſte Grund zu ſehen, weshalb es durch den Trägerwechſel des Eigentums zurückfallen ſollte. Ein ſolcher Grund muß vielmehr eigens geſchaffen ſein. Er kann vor allen Dingen darin liegen, daß der Träger des Eigentums nur für die – unbeſtimmte – Zeit ſeines Eigentums das Recht übertragen hat. Dann handelt es ſich um ein auflöſend bedingtes Recht; mit der Übertragung des Eigentums erliſcht das Recht und entſpringt im ſelben Augenblicke neu in der Perſon des jetzigen Eigentümers.

Man kann die Eigenſchaft abſoluter Sachenrechte, auch bei einem Trägerwechſel des Eigentums an der Sache haften zu bleiben, als ihre »Dinglichkeit« bezeichnen. Wir müſſen allerdings beachten, daß dieſer Begriff im juriſtiſchen Sprachgebrauch ſehr verſchiedene und, wie uns ſcheint, nicht immer ſcharf geſchiedene Bedeutungen hat. Heben wir nur einige heraus. Das dingliche Recht wird zunächſt in Gegenſatz geſtellt zu dem obligatoriſchen, das Recht auf ein Eigenverhalten in Gegenſatz zu dem Rechte auf ein Fremdverhalten; es gilt hier als abſolutes Recht in unſerer Terminologie. Es wird weiterhin auf dasjenige Verhalten eingeſchränkt, welches ſich an Sachen betätigt. Dann bedeutet es ein Sachenrecht in unſerem Sinne. Es wird drittens beſchränkt auf ſolche Sachenrechte, die den Eigentümer-

Digitized by Google

wechsel überdauern, die also ohne Rücksicht auf die Person des jeweiligen Eigentümers an der Sache haften bleiben. Die Dinglichkeit in diesem dritten Sinne ist, wie wir gesehen haben, an und für sich bei allen absoluten Sachenrechten vorhanden. Dinglich heißen viertens diejenigen Sachenrechte, aus deren Beeinträchtigung oder Störung nach den Vorschriften des positiven Rechtes Ansprüche gegen jeden Dritten auf Beseitigung der Beeinträchtigung oder auf Unterlassung usf. erwachsen. Diese Orientierung scheidet für uns, die wir von einem positiven Rechte noch nichts wissen, selbstverständlich aus.[1] Ferner nennt man auch Verträge dinglich, insofern die Rechte, welche aus ihnen entspringen, dinglicher Natur in einer der angegebenen Bedeutungen sind. Verträge, in denen lediglich etwas versprochen wird, werden also niemals dinglich sein. – Aber auch Ansprüche, also relative Rechte, werden als dinglich bezeichnet, insofern sie aus dinglichen Rechten entspringen. So bezeichnet man den dem Eigentümer aus der Wegnahme der ihm gehörigen Sache entspringenden Anspruch auf Rückgabe als einen dinglichen. Bei näherem Zusehen ergibt sich freilich, daß, ganz abgesehen von dem dinglichen Ursprung, die Struktur dieses Anspruchs eine ganz eigenartige ist; an ihr orientiert, erwächst hier eine siebente Bedeutung der Dinglichkeit. Der Herausgabespruch, von dem wir sprachen, richtet sich als Anspruch gegen eine zweite Person, ist aber offenbar nicht an diese bestimmte Person gebunden. Er richtet sich vielmehr jeweils gegen diejenige Person, welche die Sache gerade »hat«, d. h. welche zu ihr in jener Gewaltrelation steht, die wir als Besitz bezeichnet haben. Es fehlt hier die ausschließliche Bestimmtheit der persönlichen Beziehung, welche den Ansprüchen, die aus einem Versprechen entspringen, eigen ist. Von einer Dinglichkeit des Anspruchs zu reden, empfiehlt sich freilich hier besonders wenig; eher könnte man von der Variabilität seiner persönlichen Richtung sprechen.[2] Die Wichtigkeit dieser Scheidungen wird sich später erweisen.

Wir haben bisher von dem Ursprung der absoluten Sachenrechte gesprochen, der in dem Übertragungs- oder Einräumungsakte des

---

1) Eine Frage der aprioriſchen Rechtslehre ist es freilich, ob aus der Verletzung von Rechten wesensgesetzlich Ansprüche irgendeiner Art gegen den Verletzenden entspringen. Wir lassen das Problem hier unerörtert.

2) Variabel in diesem Sinne ist u. a. auch das »dingliche« Vorkaufsrecht an Grundstücken (BGB. § 1094 ff.), insofern es den jeweiligen Eigentümer des Grundstücks zum Vollzugsadressaten hat, während das »obligatorische« Vorkaufsrecht eine konstante persönliche Richtung besitzt. (Wiederum ein neuer Begriff der Dinglichkeit erwächst, wenn man sich an § 1098 II orientiert.)

Digitized by Google

Eigentümers liegt. Wir berühren jetzt die ſchwierige Frage nach dem Urſprung des Eigentums ſelbſt. Wir müſſen dabei zunächſt mit aller Entſchiedenheit feſthalten: dieſe Frage iſt keine entwicklungsgeſchichtliche, keine pſychologiſche und keine ethiſche. Wir wollen nicht wiſſen, wie ſich die Inſtitution des Eigentums in der Geſchichte der Menſchheit allmählich herausgebildet hat, es iſt für uns auch gleichgültig, welche pſychiſchen Faktoren im Menſchen der Anerkennung und Ausbildung des Eigentumsbegriffes tatſächlich zugrunde liegen. Es geht uns vor allen Dingen nichts an, ob ſich das Eigentum, oder welche Form des Eigentumes ſich ſittlich rechtfertigen und *wie* ſie ſich ſittlich rechtfertigen läßt. Hier handelt es ſich darum, welche Bedingungen vorliegen müſſen, damit ein Gehören ſich in der Weiſe weſensgeſetzlich konſtituiert, wie etwa ein Anſpruch durch das Verſprechen. Die Theorie des Eigentums hat unter der Vermengung dieſer vier Frageſtellungen ſehr gelitten; ſie zu ſcheiden iſt die elementarſte Forderung, welche man hier überhaupt ſtellen kann. Am ſchwerſten wird vielleicht die Unterſcheidung der dritten und vierten Frage fallen. Aber es iſt zu bedenken, daß durch die Aufſtellung der aprioriſchen Geſetze, nach welchen ſich ein Gehören konſtituiert, über deſſen Wert und Seinſollen noch nichts entſchieden iſt. Man muß zunächſt den Wert des Eigentums ganz unabhängig von der Urſprungsfrage in Betracht ziehen. Das Gehören weiſt an und für ſich einen Eigenwert auf, *neben* dem Werte der gehörenden Sache und *unabhängig* von ihm. Es gibt weiterhin Weſensgeſetze, welche den Wert des Gehörens in Beziehung ſetzen zu dem Werte der Sache: je höher der Sachwert iſt, deſto höher der Wert des Gehörens. Eine neue Frage iſt es, ob es ſittlich richtig iſt, daß ein ſolches – an ſich wertvolles – Gehören innerhalb der menſchlichen Gemeinſchaft exiſtiert und anerkannt wird, ob es, ſpezieller geſprochen, in beſtimmten Zeitperioden, an beſtimmten Punkten der Welt, unter beſtimmten wirtſchaftlichen Verhältniſſen richtig iſt. Der Wert des Eigentums an ſich ſchließt eine ſolche ſittliche Unrichtigkeit natürlich nicht aus, inſofern die Unwerte, welche innerhalb einer ſozialen Gemeinſchaft durch die Anerkennung des Eigentums entſtehen mögen, jenen Wert überwiegen könnten. Es kann ferner die Frage aufgeworfen werden, welche *Form* des Eigentums ſittlich zu fordern iſt, ob es ſich zum Beiſpiel empfiehlt, bei Sachen, welche beſtimmte wirtſchaftliche Funktionen erfüllen, – bei den Produktionsmitteln etwa oder bei Grund und Boden – niemals einen Einzelnen, ſondern ſtets die Geſamtheit Träger der Gehörensrelation ſein zu laſſen uſf. Von allen dieſen und ähnlichen Problemen ſieht unſere

Digitized by Google

Frage nach dem wesensgesetzlichen Ursprung des Eigentumes vollständig ab.

Von einer Ursprungsart des Gehörens haben wir bereits gesprochen, von der Übereignung der Sache durch den früheren Eigentümer. Hierbei ist stets vorausgesetzt, daß irgendwo in der Welt eine Relation des Gehörens bereits bestanden hat; wie sie aber zuerst und ursprünglich in die Welt tritt, das ist eine weit schwierigere Frage. Wir haben bei Anspruch und Verbindlichkeit gesehen, daß diese, nicht zur physischen oder psychischen »Natur« gehörenden Gebilde durch ein natürliches Geschehen, den Vollzug eines sozialen Aktes, entstehen können. Wir werden uns auch bei dem Eigentum nach einem solchen natürlichen Geschehen als dem letzten Ursprung umsehen müssen. Auch hier muß die Heraushebung einiger Linien genügen: nicht eine ausführliche Lehre vom Eigentum haben wir ja zu geben, sondern lediglich den Nachweis, daß innerhalb des großen Gebietes der aprioriſchen Rechtslehre auch die verschiedenen Eigentumskategorien und die von ihnen geltenden Wesensgesetzlichkeiten eine Stelle haben. Im positiven Recht ist von den »originären Erwerbsarten« des Eigentums die Rede, von der Art, wie sich durch Okkupation, Spezifikation, Usukapion und dgl. ein Gehören konstituiert. Daß dabei Wesenszusammenhänge obwalten, steht zu vermuten; freilich ist es hier besonders schwer, unter Ausschaltung aller psychologischen Tendenzen, Zweckmäßigkeitserwägungen und ähnlichem eine reine Wesensintuition zu erreichen. Immerhin sind gewisse Einsichten bei vorurteilsloser Prüfung auch hier ohne weiteres zu erzielen. Es ist z. B. sofort klar, daß die Usukapion, so unentbehrlich sie für das positive Recht sein mag, keinen wesensgesetzlichen Ursprung des Eigentums darstellt. Eine Sache, welche zwei oder drei oder zehn Jahre von mir – sei es gut- oder schlechtgläubig – besessen worden ist, kann unmöglich dadurch plötzlich in ein Gehörensverhältnis zu mir treten. Hier können es nur Zweckmäßigkeitsgründe sein, welche das positive Recht veranlassen, eine solche Eigentumsentstehung zu bestimmen. Ganz anders steht es offenbar, wenn etwa eine Sache, die von jemand hergestellt wird, in das Eigentum des Herstellers tritt. Sehen wir ganz ab von den Fällen, in denen jemand die Sache eines anderen verändert oder zu einer neuen Sache umgestaltet, und halten wir uns an den viel einfacheren und klareren Fall, in dem jemand eine Sache schafft aus Materialien, die zuvor in keines Menschen Eigentum gestanden haben. Hier erscheint es als ganz selbstverständlich, daß die Sache von ihrer Geburt an dem gehört, der sie geschaffen hat. Machen

Digitized by Google

wir uns dieſe »Selbſtverſtändlichkeit« für ein etwas näheres Eindringen in dieſes Gebiet zunutze. So wenig es im Weſen des Beſitzens oder Benutzens einer Sache gründet, daß ein Gehörensverhältnis ſich aus ihm entwickelt, ſo ſehr gründet es im Weſen des Schaffens, daß die geſchaffene Sache dem Schaffenden gehört. Daß dieſes Schaffen nicht mit der Bearbeitung oder Veränderung einer ſchon beſtehenden Sache verwechſelt werden darf, haben wir ſchon betont. Wichtiger iſt ein zweiter Geſichtspunkt. Man hat häufig den Grundſatz aufgeſtellt, daß Eigentum nur auf Grund von Arbeit erwachſen dürfe. In dem Worte »dürfen« kommt es ſchon zum Ausdruck, daß es ſich hier um ein ethiſches Poſtulat handelt, welches die Eigentumsverhältniſſe in einer Gemeinſchaft in ſittlich befriedigender Weiſe regeln will, nicht um einen ſchlichten weſensgeſetzlichen Seins-Zuſammenhang. Die Theſe, die wir hier aufſtellen, darf daher mit jener nicht verwechſelt werden. Mag auch in dem Schaffen von Sachen Arbeit ſtecken, ſo gründet das Eigentum an der Sache doch nicht darin, daß eine gewiſſe Arbeit aufgewendet iſt – in dem Transport einer Sache von einem Orte zum anderen mag ebenſoviel Arbeit ſtecken –, ſondern in dem Schaffen als ſolchem. Das Schaffen iſt weder ein fremdperſonaler noch ein ſozialer Akt. Zum erſten Male ſehen wir, daß ein rechtliches Verhältnis ſich in einem der Vernehmung nicht bedürftigen Tun des Subjektes konſtituieren kann. Immerhin gibt es für dies Tun Modifikationen, wie wir ſie früher bei den ſozialen Akten gefunden haben, und dieſe Modifikationen haben a priori zu erfaſſende Konſequenzen. Es gibt ein gemeinſames Schaffen mehrerer Perſonen; dieſelbe Sache kann von mehreren »insgeſamt« geſchaffen werden: dann haben dieſe Mehreren »zuſammen« ein Eigentum an der geſchaffenen Sache. Ob man innerhalb unſerer Sphäre auch von einem Schaffen »in Vertretung« einer anderen Perſon reden kann, ſo daß aus einem ſolchen vertretenden Tun der vertretenen Perſon unmittelbar Eigentum erwüchſe, wagen wir nicht zu entſcheiden. Jedenfalls dürfte klar geworden ſein, was wir zeigen wollten: daß eine eigene Unterſuchung des weſensgeſetzlichen Urſprungs des Eigentums möglich iſt.

Nachdem wir die Frage nach dem Urſprung der abſoluten Rechte und des Eigentums aufgeworfen haben, müſſen wir auch den Urſprung abſoluter Verbindlichkeiten kurz erörtern. Setzen wir den Fall, daß eine abſolute Verbindlichkeit bereits beſteht, ſo gibt es eine Übernahme der Verbindlichkeit durch einen Dritten und eine korrelative Übergabe von ſeiten des Trägers, entſprechend

Digitized by Google

der Übertragung abſoluter Rechte. In Übergabe und Übernahme haben wir neue ſoziale Akte zu ſehen, die wiederum in keiner Weiſe als die Erklärung irgendeines Willens betrachtet werden dürfen. Selbſtverſtändlich kann niemand mehr Verbindlichkeiten von einem anderen übernehmen oder einem anderen übergeben, als in der Perſon des Übergebenden exiſtieren. Von dem Übernehmen und Übergeben ſchon beſtehender Verbindlichkeiten unterſcheiden wir das Auferlegen und Auffichnehmen von Verbindlichkeiten, die auf ſeiten des Auferlegenden nicht zu beſtehen brauchen. Das Auferlegen von Verbindlichkeiten ſteht offenbar in Analogie zu dem Einräumen von Rechten. Während aber dieſe Einräumung ein Vorhandenſein gleichartiger Rechte in der Perſon des Einräumenden vorausſetzte, gilt Entſprechendes bei der Auferlegung von Verbindlichkeiten nicht. Niemand braucht die Verbindlichkeiten, die er anderen auferlegt, ſelbſt zu haben. Kraft der Auferlegung und des Auffichnehmens durch den anderen treten neue, bisher nicht exiſtierende Verbindlichkeiten in die Welt ein. Im praktiſchen Leben wird uns freilich dieſe Erzeugung abſoluter Verbindlichkeiten nur ſelten begegnen. Wo eine Perſon der anderen eine Verbindlichkeit auferlegen will, wird ſie ſich den betreffenden Inhalt *verſprechen* laſſen und dadurch erreichen, daß die Verbindlichkeit ihr ſelbſt gegenüber, und daß damit auf ihrer eigenen Seite ein entſprechender Anſpruch entſteht. Sie wird dieſen Weg, der – weſensgeſetzlich ſtets gewährleiſteten – anderen Möglichkeit vorziehen, lediglich eine abſolute Verbindlichkeit in der Perſon des anderen zu erzeugen und dabei ſelbſt eines Anſpruches zu entbehren. Indeſſen zeigt uns das praktiſche Leben eine Realiſierung auch dieſes Falles. Wir erinnern an die »Auflage« unſeres poſitiven Rechtes. »Der Erblaſſer kann durch Teſtament den Erben oder einen Vermächtnisnehmer zu einer Leiſtung verpflichten, ohne einem anderen ein Recht auf die Leiſtung zuzuwenden.« (BGB. § 1940; § 2194 gibt keinen Anſpruch im bisherigen Sinne.)

Über das Entſtehen *relativer* Verbindlichkeiten und Anſprüche haben wir in unſerem erſten Kapitel geſprochen. Wie ſteht es mit ihrer Verpflanzung von einer Perſon zur anderen? Für die aprioriſche Rechtslehre erhebt ſich hier vor allem das Problem: Kann der Inhaber des Anſpruchs dieſen durch einen ſozialen Akt ohne weiteres an einen anderen übertragen?

Wir glauben, dieſe Frage unbedingt verneinen zu müſſen, ſo ſeltſam das zunächſt für Juriſten auch klingen mag. Es gilt ſich auch hier von den gewohnten poſitivrechtlichen Anſchauungen frei zu

Digitized by Google

machen und vorurteilslos auf die Sachen ſelbſt zu ſehen. Es iſt zunächſt zuzugeben, daß der Anſpruchsinhaber in bezug auf ſeinen Anſpruch weitgehende Machtbefugniſſe hat; wir wiſſen, er kann beliebig auf ihn verzichten und ihn damit aus der Welt ſchaffen. Während bei den vom Eigentümer eingeräumten abſoluten Sachenrechten, welche wir früher betrachtet haben, ein Verzicht das Recht in der Perſon des Inhabers zwar erlöſchen, in der Perſon des Eigentümers aber wieder aufleben läßt, iſt der Anſpruch kraft des Verzichtes ſpurlos aus der Welt verſchwunden. Hier nun könnte man verſucht ſein anzuſetzen: Wenn der Anſpruchsinhaber dieſe abſolute rechtliche Macht über Sein und Nichtſein des Anſpruchs beſitzt, ſollte er da nicht auch die Macht haben, ihn in die Perſon eines anderen zu verpflanzen, d. h. ihn einem anderen zu übertragen? Einer ſolchen Möglichkeit ſteht zunächſt die Anſpruchsrelativität entgegen. Jeder Anſpruch beſteht, wie wir wiſſen, einer anderen Perſon gegenüber, und dieſe andere Perſon hat ſelbſt eine inhaltsidentiſche Verbindlichkeit gegenüber dem Anſpruchsträger. Eine Anſpruchsverpflanzung würde alſo gleichzeitig eine Verbindlichkeitsmodifizierung bedeuten: es würde ihr dadurch notwendig ein anderer Gegner erwachſen. Hier aber findet die rechtliche Macht des Anſpruchsinhabers ihre Grenzen. Niemand wird zunächſt daran zweifeln, daß irgendeine ganz fremde Perſon an der Verbindlichkeit einer anderen nicht das geringſte ändern kann, daß ſie insbeſondere nicht in der Lage iſt, der Verbindlichkeit einen neuen Gegner zu geben. Nur der Träger der Verbindlichkeit ſelbſt, er, der allein ſie übernehmen oder auf ſich nehmen kann, vermag ihr auch eine neue Richtung zu geben. Das iſt auch dann ſo, wenn es ſich nicht um eine abſolut fremde Perſon, ſondern um den Verbindlichkeitsgegner ſelbſt handelt. Über den eigenen Anſpruch beſitzt er weitgehende Macht, nicht aber über die fremde Verbindlichkeit. Jede Modifizierung des Anſpruchs alſo, welche zugleich eine Verbindlichkeitsmodifizierung bedeuten würde, iſt für ihn unmöglich. Von hier aus geſehen iſt es ausgeſchloſſen, daß ein Anſpruch, ohne Mitwirkung des Gegners, von dem Inhaber allein an einen Dritten übertragen werden kann.

Man könnte nun in Erwägung ziehen, ob eine Übertragung nicht wenigſtens durch die Mitwirkung des Verbindlichkeitsträgers ermöglicht werden kann. Im Anſchluß an früher angeſtellte Erwägungen liegt folgender Gedankengang nahe: Der Verbindlichkeitsträger, der imſtande war, die Verbindlichkeit durch einen freien ſozialen Akt zu ſchaffen, muß auch imſtande ſein, die Richtungs-

Digitized by Google

änderung, welche der Gegner vornehmen will, zu ermöglichen. Das Übertragenkönnen des Anspruches, welches der Inhaber zunächst nicht besitzt, weil es eine Richtungsänderung der Verbindlichkeit zur Folge haben würde, kann ihm durch den Träger der Verbindlichkeit verliehen werden. Diese Verleihung kann zu beliebiger Zeit geschehen, in dem Augenblick des Versprechens selbst etwa, oder in dem Augenblick, da der Anspruchsträger die Anspruchsübertragung will. Verspricht B. dem A. 100 M., mit dem Hinzufügen, daß er mit der Übertragung des dadurch entstehenden Anspruches einverstanden sei, oder stimmt B. einem konkreten Übertragungsakte, den A. dem C. gegenüber vornehmen will, zu, so ist eben dadurch der Übertragungsakt wirksam geworden: der Anspruch, dessen Träger zuerst A. war, existiert nun in der Person des C.

Diese Erwägung übersieht den wichtigsten Punkt, auf den hier alles ankommt. Zugegeben selbst, daß mit Einwilligung des Verbindlichkeitsträgers der Anspruch übertragen zu werden vermag, so wäre damit noch keineswegs erreicht, was man mit der Übertragung erreichen möchte, daß nämlich der neue Inhaber Anspruch darauf hat, daß ihm die Summe ausgezahlt wird. Wir haben früher die Unterscheidung zwischen Verbindlichkeits- bzw. Anspruchsadressaten einerseits und Inhaltsadressaten andererseits auf das bestimmteste betont. Die Übertragung eines Anspruches, wenn sie durch die Einwilligung des Gegners ermöglicht wird, ändert den Verbindlichkeitsadressaten; sie kann aber niemals das erreichen, was mit ihr erstrebt wird: eine Änderung des Inhaltsadressaten der Verbindlichkeit. A. hat den Anspruch darauf, daß B. ihm (dem A.) 100 M. zahlt; vermag er diesen Anspruch an C. zu übertragen, so gewinnt C. den Anspruch darauf, daß B. dem A. 100 M. zahlt; nicht im mindesten aber ist einzusehen, inwiefern C. durch die Übertragung des Anspruches den inhaltlich ganz neuen Anspruch gewinnen könnte, daß an ihn selbst (den C.) die Summe ausbezahlt werden sollte.

So sind wir zu einem überaus merkwürdigen Resultate gelangt. Die Frage, ob eine Übertragung des Anspruches ohne Mitwirkung des Gegners möglich sei, ist unter allen Umständen zu verneinen. Daß eine Übertragung mit Einwilligung des Gegners möglich ist, kann zugestanden werden. Fassen wir aber »Übertragung« im ursprünglichen und genauen Sinne, so muß bei allen Ansprüchen, welche einen Inhaltsadressaten überhaupt besitzen[1], sehr

1) Wir haben früher schon erwähnt, daß manche Ansprüche, etwa der Anspruch darauf, daß der andere spazieren geht, eines Inhaltsadressaten durchaus ermangeln.

Digitized by Google

wohl beachtet werden, daß der Inhaltsadreſſat bei einer Übertragung derſelbe bleibt. Sind, wie es der häufigſte Fall zu ſein pflegt, Anſpruchsträger und Inhaltsadreſſat urſprünglich dieſelbe Perſon geweſen, ſo beſteht nach der Übertragung nunmehr in dem neuen Anſpruchsträger der Anſpruch, daß an den früheren Anſpruchsträger, als noch jetzt fungierenden Inhaltsadreſſaten, die Leiſtung vollzogen werde.

Das, was man allgemein und was insbeſondere das poſitive Recht unter Übertragung verſteht, erſtrebt indeſſen viel mehr: hier ſoll der neue Anſpruchsträger zugleich neuer Inhaltsadreſſat werden. Wo der Anſpruch keinen Inhaltsadreſſaten beſitzt, kommt dieſes weitergehende Poſtulat nicht in Frage; und ebenſowenig, wenn eine dritte Perſon als Inhaltsadreſſat fungiert. Wenn A. den Anſpruch darauf, daß B. dem D. etwas leiſtet, dem C. überträgt, ſo gewinnt nun C. den Anſpruch darauf, daß B. an denſelben D. dieſelbe Leiſtung vollzieht. Sobald aber die Leiſtung nach dem Inhalte des Anſpruches ſtatt an D. an A. zu erfolgen hat, verlangt man etwas ganz Neues. Obwohl es auch hier natürlich denkbar wäre, daß eine Übertragung im bisherigen Sinne ſtattfände, mit der Wirkung, das nunmehr C. den Anſpruch darauf hätte, daß an A. geleiſtet wird, und obwohl ſolche echte Übertragungsfälle im realen Leben ſicherlich mitunter ſtattfinden, pflegt man regelmäßig — wohl ohne es ſelbſt zu bemerken —, unter der Übertragung einen Vorgang zu verſtehen, in deſſen Wirkung eine Änderung des Inhaltsadreſſaten zugunſten des neuen Anſpruchsträgers liegen ſoll. Eine ſolche qualifizierte Übertragung durch einen freien Akt des urſprünglichen Anſpruchsträgers iſt offenſichtlich unmöglich; genauer geſagt handelt es ſich hier gar nicht um etwas, das man noch als Übertragung im urſprünglichen Sinne bezeichnen dürfte. Dieſe Übertragung ſetzt eine ſtrenge Identität des Übertragenen voraus. Zwar wechſelt bei der echten Übertragung der Anſpruch ſeinen Gegner, aber es iſt im ſtrengſten Sinne derſelbe Anſpruch, welcher dieſe Modifikation erleidet, genau ſo wie das im ſtrengſten Sinne »ſelbe« Ding etwa ſeine Farbe verändern kann. In dem Fall aber, den das poſitive Recht, und den man auch ſonſt gewöhnlich bei der Anſpruchsübertragung im Auge hat, erleidet der Anſpruch ſeinem Inhalte nach eine derart fundamentale Änderung, daß von einem bloßen Stellenwechſel eines ſonſt genau identiſchen Anſpruches nicht die Rede ſein kann. Von einer »Selbigkeit« des Anſpruches kann man zwar immer noch reden, ähnlich wie jenes Stück Wachs bei Descartes, deſſen Farbe, Temperatur, Duft, Geſchmack, Geſtalt und Größe ſich

Digitized by Google

geändert hat, immer noch »dasselbe«, wenn auch qualitativ fast in jeder Hinsicht verschiedene Wachs ist. Es ist immer noch der aus dem Versprechen erwachsene Anspruch, der seinen Träger und seinen Inhalt in wesentlichen Punkten geändert hat. Von der schlichten Übertragung eines qualitativ bis auf den Trägerwechsel identisch Bleibenden kann aber hier nicht mehr die Rede sein. Darum kann auch nicht – so wie vorhin – eine Einräumung des Übertragungskönnens von seiten des Verbindlichkeitsträgers diese qualifizierte Übertragung möglich machen. Es ist ja wesensgesetzlich ausgeschlossen, daß jene Inhaltsmodifikation auf Grund eines schlichten Übertragenkönnens zustande zu kommen vermag.

Man kann die Frage aufwerfen, ob die erstrebten Wirkungen der qualifizierten Übertragung auf anderem Wege erreicht werden können. A. kann dem C. versprechen, ihm das zu leisten, was B. ihm zu leisten schuldet; dann erwächst daraus ein neuer Anspruch des C. gegen A., aber nicht gegen B. Und ferner bleibt der erste Anspruch hier bestehen. Oder – wenn wir B. mit hineinziehen: A. kann dem B. versprechen, auf seinen Anspruch zu verzichten, wenn B. dem C. dieselbe Leistung verspricht. Dann erwächst daraus ein bedingter Anspruch des B. gegen A. Tritt die Bedingung ein, so erwächst damit dem C. der gewünschte Anspruch gegen B., und der Anspruch des B., daß A. auf seinen Anspruch verzichtet, ist aktuell geworden. Der Anspruch des A. gegen B. aber besteht weiter, solange der Anspruch des B. gegen A. (auf Verzicht) nicht erfüllt ist. Man kann diese letzte Konsequenz vermeiden, indem man A. dem B. gegenüber direkt verzichten läßt, »für den Fall«, daß B. dem C. die Leistung verspricht. Verspricht nun B., so scheint das erreicht zu sein, was die qualifizierte Übertragung erreichen sollte: Der Anspruch des A. gegen B. ist nicht mehr da, und C. hat den Anspruch gegen B. auf eine gleiche Leistung an ihn selbst. Und doch besteht ein wesentlicher Unterschied. Es ist nicht »derselbe« Anspruch, den früher A. gegen B. besaß, und den nun – mit geänderter Trägerschaft und modifizierter Inhaltsrichtung – C. gegen B. besitzt: der Anspruch des C. gegen B. ist ja viel jünger, er ist erst aus dem Versprechen, welches B. dem C. erteilt hat, erwachsen und nicht etwa aus einem Versprechen des B. an A. Hat dieser Anspruch irgendeinen Fehler oder Mangel[1], so hilft die Makellosigkeit des früheren Anspruches des A. gegen B. nichts. Und

1) Die Frage nach den Mängeln der Rechte und ihrer wesensgesetzlichen Fundierung bleibt von uns in diesen Ausführungen unerörtert.

Digitized by Google

umgekehrt: war dieſer Anſpruch mangelhaft, ſo leidet der neue Anſpruch in keiner Weiſe darunter.[1]

So ſehen wir: auf keinem dieſer Wege kann es gelingen, die angeſtrebte Übertragung und gleichzeitige Inhaltsmodifikation eines und desſelben Anſpruches zu erreichen. Es bleibt noch zu erwägen, ob nicht eine beſondere Geſtaltung des den Anſpruch begründenden Aktes dazu verhelfen kann. A. kann dem B. die Erklärung abgeben: ich verſpreche dir oder dem, den du beſtimmen wirſt, eine beſtimmte Summe an dich zu zahlen. Hier wird zugleich mit dem Verſprechen dem B. (und nur ihm) ein Übertragungskönnen an eine beliebige Perſon erteilt. Es iſt ferner der Fall denkbar, daß B. *mit* dem Anſpruch auch das Übertragungskönnen in der Weiſe weiter übertragen kann, daß das Können dem Anſpruche ſozuſagen ein für allemal mit auf den Weg gegeben wird. Hier könnte man, wenn man die Sachlage adäquat zum Ausdrucke bringen will, etwa die Worte gebrauchen: »Ich verſpreche dir und jedem anderen, den du oder deine Nachfolger beſtimmen werden ....«. Zu beachten iſt dabei allerdings, daß es nicht etwa das *Verſprechen* iſt, aus welchem dem zweiten und dritten Inhaber der Anſpruch erwächſt. Nur dem erſten Inhaber entſpringt aus dem Verſprechen der Anſpruch, und dank der beſonderen Form des Verſprechens gleichzeitig ein Übertragenkönnen und ſchließlich ein Übertragenkönnen dieſes Übertragenkönnens. Dies erſt iſt die weſensgeſetzliche Unterlage, auf Grund deren der Anſpruch eine weitere Wanderung antreten kann. Vor allem aber iſt mit Beſtimmtheit daran feſtzuhalten, daß in allen dieſen Fällen der Anſpruch immer auf die Leiſtung an den erſten Anſpruchsinhaber geht. Es iſt bisher in keiner Weiſe verſtändlich geworden, wie jenes Ziel der qualifizierten Übertragung erreicht werden kann: daß die Leiſtung an den *jeweiligen* Inhaber des Anſpruches zu geben hat.

Um die Möglichkeit der hier geforderten Inhaltsmodifikation begreiflich zu machen, ſtellen wir folgende Erwägung an. Ein Verſprechen kann ſich nicht nur auf einen Inhalt beziehen, ſondern zwei verſchiedene Verhaltungsweiſen alternativ in Ausſicht ſtellen. Die Wahlentſcheidung (und damit die Konſolidierung des Inhaltes zu einer der beiden Verhaltungsweiſen) kann dabei in das Belieben des Verſprechenden oder des Verſprechensempfängers geſtellt werden: Ich

1) Man lege ſich hier noch einmal vorurteilslos die Frage vor, welchen Sinn es haben kann, dieſe, auch dem Nichtjuriſten mit unmittelbarer Evidenz einleuchtenden Sätze als »willkürliche Satzungen des poſitiven Rechtes« zu bezeichnen!

Digitized by Google

verſpreche dir, dir nach meiner Wahl (nach deiner Wahl) dieſes *oder* jenes zu leiſten. Die eigenartige Struktur ſolcher »Wahlobligationen« muß natürlich in der aprioriſchen Rechtslehre genau analyſiert werden. Hier ſoll ihre Erwähnung nur zur klaren Abhebung einer verwandten rechtlichen Erſcheinung dienen. Es iſt ein Verſprechen möglich, welches ſich auf ein beſtimmtes Verhalten richtet, dem Verſprechenden oder Verſprechensempfänger aber das Können bzw. das Recht verleiht, dieſen beſtimmten Inhalt abzuändern. Hier liegt keine gleichgewichtige Alternativität, ſondern von vornherein eine Konſolidiertheit des Anſpruchsinhaltes vor, nur daß er jederzeit *durch einen anderen erſetzt* bzw. *geändert* werden kann. Dieſe Änderung kann ſowohl den Inhalt im engeren Sinn als auch die Inhaltsrichtung betreffen. Es iſt eine Erklärung möglich: »Ich verſpreche dir, 100 Stück der Sorte A an dich zu leiſten (*eventuell* 150 Stück der Sorte B)« und: »Ich verſpreche dir, 100 Stück der Sorte A an dich zu leiſten (*eventuell* an einen anderen, den du beſtimmſt).« Hier iſt evidentermaßen das möglich, was wir ſuchen: die Veränderung des Inhaltsadreſſaten durch freien Akt des Anſpruchsinhabers. Zugleich haben wir das Moment, auf das wir ſo großes Gewicht legen, ganz rein herausgeſtellt: es liegt eine Inhaltsmodifizierung des Anſpruchs ohne Trägerwechſel, ohne eine echte Übertragung vor. Nun iſt es nicht mehr ſchwer, das Ganze, nach welchem wir ſuchen, zu erfaſſen. Die qualifizierte Übertragung iſt da möglich, wo ein Verſprechen gleichzeitig mit dem Übertragenkönnen (und eventuell dem Übertragenkönnen dieſes Übertragenkönnens) erteilt iſt und *zugleich* die rechtliche Macht eingeräumt iſt, die Inhaltsrichtung des Anſpruchs bei der jeweiligen Übertragung ſo zu ändern, daß der neue Inhaber an Stelle des früheren als Inhaltsadreſſat fungiert.

Vielleicht gibt es im praktiſchen Leben Verſprechungen mit dieſen oder doch ähnlichen Intentionen; man denke etwa an das Verſprechen des Akzeptanten eines Wechſels. Sicher aber iſt, daß, wo ein ſchlichtes, nur an eine Perſon ſich wendendes und nur ihr ein beſtimmtes Verhalten in Ausſicht ſtellendes Verſprechen vorliegt, die qualifizierte Übertragung weſensgeſetzlich ausgeſchloſſen iſt. Das BGB. freilich beſtimmt: Eine Forderung kann von dem Gläubiger durch Vertrag mit einem anderen auf dieſen übertragen werden (§ 398), und mißt dabei der Übertragung ſtillſchweigend eine, die perſönliche Richtung des Inhaltes ändernde Wirkſamkeit bei. Wiederum haben wir einen der – überaus zahlreichen – Fälle, in denen die Sätze des poſitiven Rechtes dem, was wir als ſtrengen, weſensgeſetzlichen Zuſammenhang in Anſpruch nehmen, zu widerſprechen ſcheinen. Wir verweiſen

Digitized by Google

auch hier die – recht naheliegenden – Einwände auf unſere ſpäteren Ausführungen; zur Erwägung aber möchten wir jetzt ſchon geben, daß die langſame Durchſetzung der Anſpruchszeſſion im römiſchen Recht ein Vorgang iſt, der einer Erklärung dringend bedarf.

Noch auf einen zweiten Punkt iſt hier hinzuweiſen. Daß wir die abſolute Unmöglichkeit einer qualifizierten Anſpruchsübertragung ohne jede Mitwirkung des Anſpruchsgegners ſo klar und zweifellos einſehen, zeigt, daß nicht, wie pſychologiſcher Dilettantismus ſo leicht ſagen wird, die »Gewohnheit« es iſt, welche uns bei der Aufſtellung angeblich a priori geltender Geſetze leitet. Auch wenn wir ganz davon abſehen, daß Gewohnheit uns vielleicht dazu bringen kann, einen oft gehörten Satz endlich blind zu glauben, niemals aber ihn in aller Klarheit einzuſehen, ſo ſollte der eben beſprochene Fall eines Beſſeren belehren. Hätte Gewohnheit wirklich einen Einfluß auf die Aufſtellung unſerer Weſensgeſetze, ſo würde ſie uns auf Grund der Erfahrungen, die unſer poſitives Recht uns hat machen laſſen, dazu führen, die Möglichkeit einer Anſpruchszeſſion ohne weiteres zu behaupten. Nicht die Gewohnheit alſo verleitet zur Aufſtellung aprioriſcher Sätze, ſondern die klare Einſicht in die aprioriſchen Weſenszuſammenhänge zerſtört den blinden, gewohnheitsmäßigen Glauben.

Der Anſpruchsübertragung ſteht die Auferlegung von Verbindlichkeiten zur Seite. Auch ſie iſt ohne Mitwirkung des Verbindlichkeitsgegners nicht möglich, inſofern ja ein Inhaberwechſel der Verbindlichkeit zugleich einen Wechſel des Gegners des gegenüberſtehenden Anſpruches und damit eine Modifikation des Anſpruches bedeutet, welche bei einer Ausſchaltung des Anſpruchsinhabers nicht möglich iſt. Räumt der Inhaber des Anſpruches von vornherein oder im konkreten Falle das Auferlegenkönnen ein, ſo iſt die echte, ſchlichte Auferlegung der Verbindlichkeit an einen Dritten und die Übernahme durch dieſen Dritten möglich. Unter »Schuldübernahme« verſteht das poſitive Recht dieſen ſchlichten Vorgang und nicht einen qualifizierten, wie bei der »Forderungsübertragung«. Wenn B. dem C. ſeine Verbindlichkeit, an A. etwas zu leiſten, auferlegt, ſo ſoll die Inhaltsadreſſierung dieſer Verbindlichkeit ſelbſtverſtändlich die gleiche bleiben.[1] Wie bei der ſchlichten Forderungsübertragung iſt es auch bei der Schuldübernahme an ſich möglich, daß die Auferlegungsbefugnis von Anfang an dem Verbindlichkeitsträger in

1) Daß mit dem Übergang der Verbindlichkeit zugleich der Inhaltsadreſſant wechſelt, iſt ſelbſtverſtändlich, weil jede Verbindlichkeit ihrem Weſen nach auf ein Verhalten des Verbindlichkeitsträgers ſich beziehen muß.

Digitized by Google

unbeschränkter und selbst übertragbarer Weise gewährt wird, obwohl diese a priori gewährleistete Möglichkeit sich im praktischen Leben aus leichtverständlichen Gründen kaum jemals realisieren wird.

Daß es auch bei dem rechtlichen Können — welches stets ein absolutes sein muß — eine Übertragung und Einräumung gibt, welche unter analogen Gesetzen steht, wie die Übertragung und Einräumung absoluter Rechte, haben wir bereits ausgeführt. Wie für die absoluten Sachenrechte, bildet auch für gewisse Arten des Könnens das Eigentum einen letzten Stützpunkt. Wir wissen, daß in ihm das Können gründet, die aus ihm entspringenden Rechte anderen Personen zu übertragen oder einzuräumen. In ähnlicher Weise ist mit jedem Rechte das Verzichtenkönnen auf es selbst gegeben usf. Hier ist es indessen notwendig, noch einen Schritt weiter zurückzugehen. Soziale Akte, wie die des Einräumens oder Übertragens u. dgl., können unmöglich als letzte Quelle des Könnens fungieren, da sie, soweit sie eine unmittelbare rechtliche Wirkung besitzen, allemal selbst ein darauf bezügliches Können voraussetzen, und dies Können schließlich eine andere Wurzel haben muß, wenn ein fehlerhafter Regressus in infinitum vermieden werden soll. Eine solche letzte Wurzel ist in der Tat in der Person als solcher vorhanden. Eine Person kann versprechen, Verbindlichkeiten auferlegen, übernehmen u. dgl. mehr. Daß sie diese Akte zu vollziehen imstande ist, ist freilich nicht das Wesentliche; denn nicht auf dies natürliche Können kommt es hier an, sondern darauf, daß durch den Vollzug unmittelbar rechtliche Wirkungen eintreten, Ansprüche, Verbindlichkeiten u. dgl. entstehen. Hierin dokumentiert sich ein rechtliches Können, welches nicht weiter ableitbar ist, sondern in der Person als solcher seinen letzten Ursprung hat. Wir können hier von dem rechtlichen Grundkönnen der Person reden. Dies Grundkönnen ist unübertragbar. Insofern es im Wesen der Person als solcher gründet, ist es unabtrennbar von ihr; es bildet den letzten Untergrund, welcher die Konstitution rechtlich-sozialer Beziehungen überhaupt erst möglich macht.

Auch die sittlichen (absoluten oder relativen) Berechtigungen und Verpflichtungen, die wir von den Verkehrsrechten und Verbindlichkeiten auf das strengste geschieden haben, und welche sich nicht in freien sozialen Akten konstituieren können, sondern das Sein bestimmter andersartiger Tatbestände voraussetzen, vermögen ihren Ursprung in der Person als solcher zu haben. Man spricht von dem Rechte der freien Entfaltung der Persönlichkeit; lassen wir dahingestellt, in welcher Weise und in welcher Formulierung sich ein solches

Digitized by Google

Recht in der Tat aufſtellen läßt: jedenfalls haben wir hier ein Beiſpiel für den Typus derjenigen abſoluten ſittlichen Berechtigungen, welche in der Perſon als ſolcher gründen. Korrelate Fälle gibt es in großer Anzahl; auch ſie können im poſitiven Recht eine Rolle ſpielen. Wir erinnern nur an die »Grundrechte« in manchen Verfaſſungen, welche zum Teil als abſolute, vom poſitiven Recht anerkannte ſittliche Berechtigungen, die der Perſon als ſolcher zukommen, zu charakteriſieren ſind, und an die ſog. »Perſönlichkeitsrechte« des bürgerlichen Rechtes. Wir haben früher erwähnt, daß andere ſittliche Berechtigungen und Verpflichtungen aus beſtimmten Verhältniſſen entſpringen können, in denen Perſonen zueinander ſtehen, Freundſchaft, Liebe uſf. Auch ſie ſpielen im poſitiven Rechte eine Rolle; man denke an die Verpflichtungen der Ehegatten untereinander, an ihre Verpflichtungen den Kindern gegenüber. Von ihnen allen gilt, daß ſie nicht übertragbar ſind.[1] Was in der Perſon als ſolcher oder in beſtimmten Verhältniſſen von Perſonen zueinander gründet, kann von dieſem Grunde nicht losgelöſt werden. Es iſt hier ganz anders wie bei den Rechten und Verbindlichkeiten des Verkehrs, die, aus freien ſozialen Akten entſpringend, durch freie ſoziale Akte weiterverpflanzt werden. Von unübertragbaren Rechten und Verbindlichkeiten ſpricht man freilich ſowohl hier wie dort. Aber wir werden den Fall, in dem an ſich übertragbare Rechte oder an ſich auferlegbare Verbindlichkeiten in concreto mangels eines Übertragungs- oder Auferlegungskönnens nicht übertragen werden können, ſehr wohl von der Unübertragbarkeit unterſcheiden müſſen, welche an ſich und weſenhaft den ſittlichen Berechtigungen und Verpflichtungen zukommt. In dreierlei Sinne redet man von »höchſt perſönlichen« Rechten (und Verbindlichkeiten): bei den ſittlichen Berechtigungen, welche im Weſen der Perſon als ſolcher gründen und demzufolge von ihr unabtrennbar ſind; bei den ſittlichen Berechtigungen, die aus beſtimmten objektiven Tatbeſtänden entſpringen, an denen die Perſon beteiligt iſt, und welche von der Perſon unabtrennbar ſind, ſolange dieſe Tatbeſtände dauern; und ſchließlich bei Rechten, welche durch ſoziale Akte in der Perſon entſtanden ſind und von ihr, weil ihr ein Übertragenkönnen fehlt, nicht weiter übertragen werden können. Von einer, auch nur zeitweiligen Unabtrennbarkeit von der Perſon kann hier überhaupt keine Rede

1) Übertragbar ſind höchſtens die aus beſtimmten ſittlichen Berechtigungen, etwa der Berechtigung der Kinder auf Unterhalt, in ſehr eigenartiger Weiſe ſich entwickelnden außerſittlichen Anſprüche auf beſtimmte Geldleiſtungen.

Digitized by Google

sein, insofern die Verzichtbarkeit im Wesen dieser Verkehrsrechte gründet.

§ 7. Die Vertretung. Wenn wir jetzt versuchen, einen fundamentalen Begriff des positiven Rechtes einer näheren Betrachtung zu unterziehen, so darf der Jurist hier keine »Theorie« der Vertretung in seinem Sinne erwarten. Es kann sich uns nur darum handeln, die wesensgesetzlichen Grundlagen aufzudecken, welche so etwas, wie Vertretung, erst möglich machen. Zugleich hoffen wir freilich, durch unsere Untersuchungen die mannigfachen Gesichtspunkte, welche, wie uns scheint, bei den juristischen Vertretungstheorien bisweilen nicht genügend auseinandergehalten worden sind, gesondert heraustreten zu lassen.

Wenn man nur Willensvorgänge kennt und Erklärungen des Willens im eigentlichen und strengen Sinne, so kann es nicht möglich sein, das Institut der Vertretung seinem Wesen nach zu verstehen. Wenn B. im Namen des A. eine Sache des A. an C. übereignet, so gibt es unter jener Voraussetzung nur zwei Möglichkeiten. Entweder hat A. den Willen, daß der Eigentumsübergang stattfindet; aber da A. selbst ihn nicht äußert, müßte ein solcher Wille wirkungslos bleiben. Zudem ist dieser konkrete Wille des A. für eine wirksame Vertretungshandlung des B. nicht einmal erforderlich. Oder aber B. hat den Willen; dann ist es unbegreiflich, inwiefern durch seine Willensäußerung eine offenkundig fremde Sache in das Eigentum eines Dritten übertragen werden kann. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als hier eine künstliche, durch allerlei Zweckmäßigkeitserwägungen vielleicht nahegelegte Einrichtung des positiven Rechtes anzunehmen. Wenn B. dem C. gegenüber eine Erklärung »im Namen des A.« abgibt – und bestimmte, gesetzlich fixierte andere Voraussetzungen erfüllt sind –, so fingiert das positive Recht, allen Tatsachen zum Trotze, daß der Wille und die Äußerung des Vertreters Wille und Äußerung des Vertretenen seien, und läßt auf Grund dieser Fiktion alle an die fingierten Tatsachen geknüpften rechtlichen Wirkungen entstehen. Die Humesche Auffassung des Eigenversprechens als einer willkürlich mit rechtlicher Wirksamkeit versehenen »Formel«, der sich anzuschließen man nach unseren früheren Ausführungen doch wohl Bedenken tragen wird, scheint sich hier mit Notwendigkeit aufzudrängen. Manche werden sie sogar mit Selbstverständlichkeit in Anspruch nehmen. Man wird darauf hinweisen, daß gewisse Rechtsperioden eine Vertretung im echten Sinne überhaupt nicht gekannt haben; man wird vor allen Dingen leugnen, daß es jemals auf »natürliche Art« verständlich werden könne,

Digitized by Google

warum die konkrete Willensäußerung eines Menſchen direkte Wirkſamkeit für einen anderen haben ſoll. So hätten wir hier wirklich eine Inſtitution »von Gnaden des poſitiven Rechtes«.

Wir halten dieſe Auffaſſung für grundverkehrt, wenn auch für eine notwendige Folge mangelnder phänomenologiſcher Analyſe deſſen, was man »Willenserklärung« zu nennen pflegt. Willensvorgänge gehören zweifellos nach jeder Richtung hin der Perſon an, welche ſie vollzieht. Soziale Akte aber können »für« oder »im Namen« einer anderen Perſon vollzogen werden[1]; wer in dieſer Weiſe ein Verſprechen vollzieht, iſt nicht ſelbſt verſprechend, ſo wie jeder Wollende notwendig ſelbſt wollend iſt, ſondern er ſtellt im Vollzuge den Akt hin als letztlich ausgehend von einer dritten Perſon. Das iſt gewiß keine bloß ſprachliche Ausdrucksmodifikation, ſondern eine deſkriptive Eigenart des Aktvollzugs. Es iſt auch keine »Veranſtaltung« des poſitiven Rechtes, ſondern eine Modifikation ſozialer Akte, die weit hinausreicht über die Welt rechtlicher Phänomene. Man kann ja nicht bezweifeln, daß es ein Bitten, Ermahnen, Mitteilen, Danken, Raten im Namen eines anderen gibt. Soweit mit dem Eigenvollzuge unmittelbare Wirkungen weſensgeſetzlich verknüpft ſind, tritt mit der Aktmodifikation auch eine Modifizierung der Wirkung ein. Nur die prinzipielle Verkennung des zwiſchen internem Erlebnis und phyſiſcher Verlautbarung liegenden ſozialen Aktes konnte und mußte zur Verkennung dieſer Weſensbeziehungen und damit zu konſtruktiven Verfälſchungen des Vertretungsbegriffes führen.

Man kann zunächſt die Frage aufwerfen, welche inneren Erlebniſſe den im Namen anderer vollzogenen ſozialen Akten zugrunde liegen. Hier iſt es wichtig, zunächſt ein Negatives zu betonen: Den vertretenden Akten iſt es wohl weſentlich, im Namen, nicht aber im Sinne anderer vollzogen zu ſein. Im Sinne eines anderen handle ich, wenn ich das tue, worauf bei gleichen Umſtänden auch die Intention des anderen gehen würde. Von dieſer Intention kann ich auf mancherlei Art wiſſen: durch Mitteilung des anderen oder dritter Perſonen, durch ein Schließen aus mir bekannten Tatſachen uſw. Ich kann ein ſolches Wiſſen vor allen Dingen aber auch dadurch gewinnen, daß ich mich in die Perſon des anderen und ſeine hier in Betracht kommenden Eigenſchaften hineinverſetze und von da aus ſeine Intentionen nacherlebe. Die eigene Intention braucht mit der nacherlebten nicht übereinzuſtimmen, kann ihr ſogar direkt widerſtreiten. Wir haben hier eine ſehr eigenartige und der Analyſe

1) Vgl. oben § 3.

Digitized by Google

dringend bedürftige Sachlage. Wir müssen uns an dieser Stelle mit dem Hinweise darauf begnügen, daß das Nacherleben, so wenig es als ein kaltes Wissen um fremdes Erleben aufgefaßt werden darf, so wenig auch ein, wenn auch noch so mattes, volles Eigenerleben darstellt. Ich kann die Freude eines Menschen nacherleben an einer Situation, über die ich mich selbst ärgere; ich kann mich sogar im Nacherleben über die Freude des anderen ärgern, und das um so mehr, je lebendiger ich nacherlebe; von einer Eigenfreude braucht dabei aber in keiner Weise die Rede zu sein. Auch den Fall der Erlebnisnachfolge werden wir von dem Nacherleben durchaus trennen. Der Jünger, welcher nach dem Bilde des Meisters lebt, ist gewiß nicht frei in seinem Erleben; aber es ist doch eben *sein* Erleben, welches er aus der Person des Meisters schöpft. Die Erlebnisnachfolge ist ein unfreies Eigenerleben, aber sie ist ein Eigenerleben. Das Nacherleben dagegen steht jenseits des Gegensatzes von Freiheit und Unfreiheit, da es überhaupt kein Eigenerleben ist.

Es gibt ein vertretendes Tun, welches aus dem Wissen um die wirklichen oder im gegebenen Falle zu erwartenden Intentionen des Vertretenen entspringt. Aber dies Wissen liegt dem vertretenden Tun nicht in der Weise notwendig zugrunde, wie etwa das Tunwollen dem Eigenversprechen. Es können Akte im Namen eines anderen wirksam vollzogen werden, ohne in seinem Sinne vollzogen zu werden. Andererseits kann es ein Tun im Sinne des anderen geben, ohne vertretendes Tun zu sein. Wir erinnern an die Geschäftsführung ohne Auftrag, welche nach dem BGB. gewisse rechtliche Folgen nur dann hat, wenn sie im Sinne des anderen vollzogen wird.[1]

Nicht ein *Wissen* um die Intentionen des Vertretenen liegt also der Vertretung als inneres Erlebnis zugrunde, wohl aber, wie bei den früher behandelten sozialen Eigenakten, ein *Wille*. Nur kann dieser Wille nicht darauf gehen, daß die Wirkungen des Aktvollzugs in der Person des vollziehenden Subjektes, sondern daß sie in der Person des Vertretenen eintreten; daß also *diesem* eine Verbindlichkeit erwachse, wenn der Vertreter verspricht, daß *sein* Eigentum aufhöre, wenn der Vertreter seine Sache einem Dritten übereignet usf. Auch hier kann, wie in den früher behandelten Fällen des Eigenvollzugs, ein solcher Wille fehlen; es

1) BGB. § 683. Entspricht die Übernahme der Geschäftsführung dem Interesse und *dem wirklichen oder mutmaßlichen Willen des Geschäftsherrn*, so kann der Geschäftsführer wie ein Beauftragter Ersatz für seine Aufwendungen verlangen.

Digitized by Google

liegt alsdann eine Scheinvertretung vor im Gegenſatze zu der echten Vertretung.

Wird ein Dank oder eine Mitteilung im Namen eines anderen vollzogen, ſo ſchließt ſich an dieſen Akt keine weſensgeſetzliche Wirkung an, zum mindeſten keine rechtlicher Art. Anders ſteht es bei einer ganzen Anzahl anderer ſozialer Akte. Wir heben nur die rechtlich relevanten heraus. Es iſt zunächſt einleuchtend, daß der in Vertretung vollzogene Akt nicht dieſelbe Wirkung wie der entſprechende Eigenakt zu haben vermag. Wenn ich ein Tun im Namen eines anderen verſpreche, ſo kann mir daraus keine Verbindlichkeit erwachſen; ich habe ja nicht ſelbſt verſprochen, ſondern im Namen des anderen. Aber ſtatt deſſen tritt unter beſtimmten Umſtänden die überaus merkwürdige Wirkung ein: es wird der Fremde, in deſſen Namen ich verſprochen habe, verbindlich gemacht. Und ebenſo iſt es in anderen Fällen: ich übertrage im Namen des anderen ſeine Rechte, ich bürde ihm durch Übernahme in ſeinem Namen Verbindlichkeiten auf, ich verzichte auf ſeine Rechte, widerrufe ſeine Verſprechungen uſf. Überall begibt ſich das Außerordentliche: es erwachſen und ändern ſich und enden in der Perſon des anderen Rechte und Verbindlichkeiten, ohne daß er ſelbſt es zu ahnen braucht.[1]

Natürlich treten dieſe Wirkungen nicht unter allen Umſtänden ein. Ich kann nicht ins Blaue hinein für einen anderen verſprechen und ihm dadurch ohne oder gar gegen ſeinen Willen Verbindlichkeiten aufladen. Freilich, daß der andere dieſen Willen hat, genügt ebenſowenig; und davor, daß wir ohne weiteres ſagen, er müſſe den Willen vorher dem Vertreter gegenüber *geäußert* haben, werden wir uns nach den Erfahrungen, die wir bei der Analyſe des Verſprechens gemacht haben, hüten. Wir ſprachen vorhin von echten und ſcheinbaren vertretenden Akten; wir machen jetzt den ganz andersartigen Unterſchied zwiſchen *wirkſamen* und *unwirkſamen*. Unſer Problem geht dahin: Was iſt vorausgeſetzt, damit ein ſozialer Akt, der im Namen eines anderen vollzogen wird, die rechtlichen Wirkungen, welche er beim Eigenvollzuge weſensgeſetzlich hat, in der Perſon des Vertretenen erzeugt? Eines iſt

1) Wir werden die Scheidungen, die wir früher durchgeführt haben, auch hier im Auge behalten. Wenn B. dem C. im Namen des A. eine Leiſtung verſpricht, ſo wird es im Sinne des Verſprechens liegen, daß A. dieſe Leiſtung zu vollziehen hat. Es iſt aber a priori durchaus möglich, daß B. dem C. eine eigene Leiſtung im Namen des A. verſpricht. C. hat dann dem A. gegenüber den Anſpruch, daß B. leiſtet.

Digitized by Google

dabei von vornherein ſicher: die Perſon des Vertretenen kann dabei nicht unbeteiligt ſein; ohne irgendein noch zu ſuchendes Verhalten auf ihrer Seite könnten jene Wirkungen nicht eintreten. Aber wie iſt dieſes Verhalten näher zu faſſen? Man könnte zunächſt an ein Verſprechen denken, und es wird, um die Struktur des Vertretungsmechanismus ins volle Licht zu ſetzen, nützlich ſein, die a priori gewährleiſteten Wirkungen eines ſolchen Verſprechens mit der echten Vertretung zu vergleichen. Das Verſprechen könnte ſowohl an den Vertreter wie an den außenſtehenden Dritten gerichtet ſein. Ich kann dem Vertreter verſprechen, das zu tun, was er in meinem Namen etwa verſprechen wird. Dann erwächſt mir eine Verbindlichkeit, deren Inhalt mit dem Inhalte des ſpäteren Verſprechens identiſch iſt. Aber dieſe Verbindlichkeit erwächſt nicht aus dem in Vertretung erteilten Verſprechen, ſondern aus meinem Eigenverſprechen. Und vor allen Dingen hat ſie den Vertreter zum Gegner, und nicht, wie die aus einer wirkſamen Vertretung entſpringende Verbindlichkeit, den Dritten. Noch ſchärfer tritt die Verſchiedenheit hervor, wenn es ſich um verfügende ſoziale Akte handelt. Die wirkſame Übertragung des Eigentums in fremdem Namen erzeugt unmittelbar den Eigentumswechſel. Läge nur ein Verſprechen des Eigentümers vor, das zu leiſten, was der Vertreter in ſeinem Namen »äußert«, ſo würde daraus allenfalls eine Verbindlichkeit zur Eigentumsübertragung dem Vertreter gegenüber, nicht aber ein direkter Eigentumswechſel entſpringen. Betrachten wir nun den Fall, in dem einem Dritten von mir verſprochen wird, das zu leiſten, was ihm eine beſtimmte Perſon in meinem Namen verſpricht, ſo erwächſt mir daraus allerdings eine Verbindlichkeit gegenüber dem Dritten mit dem Inhalte dieſes letzteren Verſprechens. Inſoweit ſcheint eine Übereinſtimmung mit dem echten Vertretungsfalle vorzuliegen. Aber man darf nicht außer acht laſſen, daß die Verbindlichkeit hier aus dem Verſprechen erwächſt, welches ich dem Dritten erteile; das Verſprechen des Vertreters vermag nur dieſer Verbindlichkeit den konkreten Inhalt zu verleihen, ſie entſpringt nicht aus dem in Vertretung vollzogenen Verſprechen ſelbſt. Entſprechend ſteht es bei einer Verfügung. Ich kann einem Dritten gegenüber eine mir gehörige Sache in ſein Eigentum übertragen für den Fall, daß ein anderer in meinem Namen über ſie verfügen ſollte. Dann geht mit dem vertretenden Akte wohl mein Eigentum auf den anderen über; aber dieſer Übergang entſpringt aus meiner bedingten Verfügung, als deren Bedingung der vertretende Akt fungiert, nicht aus dieſem Akte ſelbſt.

Digitized by Google

So ſehen wir, daß ein Verſprechen niemals die Wirkſamkeit vertretender Akte als ſolcher zu fundieren vermag. Wir müſſen einen anderen, uns von früher her vertrauten Gedankengang zu Hilfe nehmen. Jede Perſon beſitzt, wie wir wiſſen, als Perſon das rechtliche Können, durch ſoziale Eigenakte Rechte und Verbindlichkeiten in ſich ſelbſt zu erzeugen, zu modifizieren uſf. Sie beſitzt aber nicht das rechtliche Können, ſie in der Perſon anderer zu erzeugen. Das Problem der Wirkſamkeit der Vertretung lautet nun dahin, in welcher Weiſe eine Perſon zu einem ſolchen Können zu kommen vermag. Es gibt nur eine Perſon, welche es ihr verleihen kann: das iſt die Perſon, in welcher die rechtlichen Wirkungen eintreten ſollen. Wer durch ſeine Akte Rechte und Verbindlichkeiten in ſeiner Perſon zu erzeugen und zu modifizieren vermag, kann auch einen Akt vollziehen, der anderen dieſe Macht gewährt. Es handelt ſich dabei natürlich um keine Übertragung – da ja der Vollzieher des Aktes nicht das mindeſte von ſeiner Macht einbüßt –, ſondern um ein rein erzeugendes Einräumen. Jenes rechtliche Können, welches in der Perſon als ſolcher wurzelt, kann von ihr gleichſam noch einmal geſchaffen werden in der Perſon beliebiger anderer; damit iſt dann das gegeben, was den vertretenden Akten ihre eigenartige Wirkſamkeit verleiht. Wir bezeichnen den ſozialen und fremdperſonalen Verleihungsakt als Erteilung der Vertretungsmacht oder, im Anſchluß an die juriſtiſche Terminologie, als Akt der Vollmachtserteilung. Der Inhalt dieſes Aktes kann ſehr verſchieden gefaßt ſein. Es kann die Macht erteilt werden, rechtlich ſoziale Akte aller Art, oder nur beſtimmte ſoziale Akte, oder nur beſtimmte ſoziale Akte mit beſtimmtem Inhalt in fremdem Namen zu vollziehen. Der Inhalt der Vollmachtserteilung beſchränkt die Vertretungsmacht inſofern, als alle in Vertretung vollzogenen Akte, welche als Akte oder ihrem Inhalte nach nicht im Inhalte der Vollmachtserteilung mitbegriffen ſind, ohne rechtliche Wirkſamkeit bleiben. Sie erzeugen dann weder Wirkungen in der Perſon des Vertreters – er vollzieht die Akte ja nicht im eigenen Namen –, noch in der Perſon des Vertretenen – er hat ja bezüglich dieſer Akte kein Vertretungskönnen erteilt –.[1]

Für eine Übertragung der Vertretungsmacht gelten die Regeln, welche wir früher beſprochen haben. An und für ſich iſt mit dem Vertretenkönnen kein Übertragenkönnen gegeben; wohl aber kann

1) Die poſitivrechtliche Regelung der Vertretung ohne Vertretungsmacht bleibt für die Betrachtung der hier obwaltenden weſensgeſetzlichen Verhältniſſe außer Betracht.

Digitized by Google

es von der einräumenden Perſon miteingeräumt werden. Im Gegenſatz zur einfachen Rechtsübertragung kompliziert ſich hier die Sachlage in merkwürdiger Weiſe. Neben der ſchlichten Vollmachts*übertragung* auf Grund eines eingeräumten Übertragenkönnens iſt die davon wohl geſchiedene *Einräumung* einer Vollmacht auf Grund der Vertretungsmacht denkbar. Der Inhalt einer Vertretungsmacht kann ja zweifellos ſo weit gehen, daß auch das Vertretungskönnen, welches die vertretene Perſon ſo vielen Perſonen, als ſie mag, einräumen kann, in Vertretung eingeräumt zu werden vermag. Man darf den prinzipiellen Unterſchied der beiden Fälle nicht überſehen. In dem erſten Fall iſt ein Übertragungs- oder Einräumungskönnen vorhanden, welches den Vertreter inſtand ſetzt, im eigenen Namen die Vollmacht weiter zu übertragen oder einzuräumen. Iſt das geſchehen, ſo hat der Vertreter das dem anderen auf dieſe Weiſe eingeräumte Vertretungskönnen ſelbſt eingebüßt. Im zweiten Falle handelt es ſich nicht um ein Können, welches ſich auf das Vertretungskönnen bezieht, ſondern um etwas, das zu ſeinem Inhalte gehört: der Inhalt ſchließt hier die Vollmachtserteilung im Namen des Vertretenen in ſich ein. Wird von dem Vertreter nunmehr Vollmacht erteilt, ſo geſchieht das nicht mehr wie vorhin im eigenen, ſondern im fremden Namen. Der Dritte iſt zu dem Vertretenen, nicht wie früher zu dem Vertreter, in Rechtsbeziehung getreten. Infolgedeſſen wird die Stellung des Vertreters hier nicht im mindeſten modifiziert. Die Verſchiedenheit dieſer Verhältniſſe und die in ihnen gründenden Geſetzlichkeiten ſind ſelbſtverſtändlich a priori einſichtig ohne Bezugnahme auf poſitives Recht. Wenn wir aber einen poſitivrechtlichen Fall anführen dürfen, an dem ſie ſich illuſtrieren laſſen, ſo werden wir am beſten an den Prokuriſten erinnern. Der Prokuriſt hat Vertretungsmacht in allen zu dem Betriebe des betreffenden Handelsgewerbes gehörigen Rechtsgeſchäften. Die Prokura iſt nicht übertragbar[1], d. h. der Prokuriſt hat nicht die rechtliche Macht, ſeine Vertretungsmacht einem anderen abzutreten. Er iſt auch nicht zur Abtretung einzelner Beſtandteile ſeiner Vertretungsmacht imſtande; dagegen iſt er durchaus befugt, in Vertretung des Prinzipals Vertretungsmacht zu erteilen, inſoweit dieſe Erteilung zu dem Betriebe des Handelsgeſchäfts gehört. So kann alſo der Prokuriſt ſeine Befugnis, Darlehen in Vertretung aufzunehmen, keinem anderen durch einen *Eigenakt übertragen*; wohl aber kann er *in Vertretung* des Prinzipals die gleiche Befugnis einem anderen

1) HGB. § 52 II.

Digitized by Google

einräumen. Der Unterſchied, auf den es uns ankommt, tritt hier vollkommen klar zutage.

Die Vollmachtserteilung, von der wir bisher geredet haben, kann ihrem Weſen nach iſoliert auftreten, wird aber, wo ſie ſich empiriſch realiſiert, regelmäßig mit andersartigen Akten eng verknüpft ſein. Es iſt wichtig, hier begrifflich auf das ſtrengſte zu unterſcheiden. Der Vertretene pflegt nicht einfach Vollmacht zu gewiſſen Rechtshandlungen zu geben, ſondern wird in der Regel Informationen dazu geben, nach welchen in beſtimmten Fällen gehandelt werden ſoll. Dieſe Informationen fundieren unmittelbar das Wiſſen des Vertreters um den Willen des Vertretenen; ſie ermöglichen ihm, in deſſen Sinne zu handeln. Inſofern aber ein ſolches Handeln, wie wir wiſſen, der Vertretung nicht weſentlich iſt, kann er von den Informationen abweichen, ohne daß deshalb das durch die Vollmachtserteilung ihm verliehene Können irgendwie eingeſchränkt würde, ja ohne daß irgendwelche rechtlichen Folgen überhaupt einzutreten brauchen.

Rechtlich bedeutſam wird die Abweichung von der Information nur dann ſein, wenn eine Verbindlichkeit des Vertreters dahin ging, ſie einzuhalten; eine ſolche Verbindlichkeit entſpringt aus der ſchlichten Information an und für ſich noch nicht. Seit Labands Unterſuchungen[1] iſt die Scheidung zwiſchen Vollmacht und »Mandat« in der Jurisprudenz allgemein anerkannt. Dieſe Scheidung hat ihr vollſtändiges Korrelat in unſerer aprioriſchen Sphäre; es läßt ſich hier das Mandat ſowohl von der bloßen Information, als auch von der Vollmachtserteilung abtrennen. Es iſt dem Mandat zunächſt weſentlich, daß aus ihm Anſprüche und Verbindlichkeiten entſpringen. Wenn A. dem B. beiſpielsweiſe den Auftrag erteilt, eine Sache für ihn zu verkaufen, und B. den Auftrag annimmt, ſo entſpringt aus dieſer Annahme – welche ſich materialiter als ein Verſprechen darſtellt – ein Anſpruch des A. und eine Verbindlichkeit des B. Es bedarf keiner näheren Ausführung, daß hier weit mehr vorliegt, als bei einer bloßen, zu nichts verbindlich machenden Information des B. durch A. Aber auch die Verſchiedenheit von Vollmachtserteilung und Mandatserteilung drängt ſich deutlich auf. Die Vollmachtserteilung verleiht ein rechtliches Können, die Erteilung eines Auftrages nicht; auch dann nicht, wenn er angenommen wird. Aus dem angenommenen Auftrag entſpringt ein Anſpruch und eine Verbindlichkeit, aus der Vollmachtserteilung, auch wenn ſie vom Gegner

1) Ztſchr. f. Handelsrecht, Bd. 10, S. 203 ff.

Digitized by Google

akzeptiert wird, niemals. Daß Mandat und Vollmacht oft zusammentreten, daß es in praxi zweifelhaft werden kann, ob das eine oder das andere oder auch beides vorliegt, ändert an der begrifflichen Verschiedenheit nicht das mindeste. Zudem können sie auch sehr wohl getrennt auftreten. Es gründet keineswegs im Wesen der Vollmachtserteilung, existentialiter mit einer Auftragserteilung, geschweige denn mit einer Auftragsannahme verknüpft zu sein. Und es gibt zahlreiche Aufträge, in denen der Beauftragte mit keinerlei Vertretungsmacht ausgerüstet ist.

Wichtiger noch als die begriffliche Verschiedenheit und die existentiale Trennungsmöglichkeit erscheint in der aprioriſchen Rechtslehre der Satz, daß auch bei einer Koexistenz beider Gebilde sie sich in keiner Weise beeinflussen können. Die aus einem angenommenen Mandate entspringende Verbindlichkeit zu einem rechtlichen Tun erzeugt als Verbindlichkeit in keiner Weise ein auf denselben Inhalt bezügliches Vertretenkönnen. Und umgekehrt wird eine etwa vorhandene Macht, gewisse soziale Akte in Vertretung zu vollziehen, durch die aus einem Auftrage entspringende Verbindlichkeit den Inhalt des Könnens zu unterlassen, in keiner Weise berührt. Es ist ja klar: Habe ich aus dem Mandate die Verpflichtung, eine Sache »für« jemand zu kaufen oder sie »im Namen« von jemand zu kaufen, so ist mit dieser Verbindlichkeit *als Verbindlichkeit* noch kein dahingehendes Vertretenkönnen notwendig verbunden. Sein Vorhandensein setzt eine eigene Verleihung voraus; das gilt nicht nur dann, wenn mir das Mandat von einem beliebigen Dritten erteilt ist, sondern auch dann, wenn die Verbindlichkeit demjenigen gegenüber besteht, in dessen Namen gekauft werden soll. Nur wird man in dem zweiten Falle sagen können, daß in der Erteilung des Mandats sinngemäß zugleich die Verleihung der Vertretungsmacht mitenthalten sein wird. Es ist ferner klar: Ist mir die Macht verliehen, im Namen eines anderen eine Sache zu kaufen, und erwächst mir später aus dem angenommenen Auftrag, es nur bis zu einem gewissen Preise zu tun, die Verbindlichkeit, einen Kauf zu höherem Preise zu unterlassen, so vermag diese Verbindlichkeit das rechtliche Können, welches sich auf ein Kaufen schlechthin bezieht, nicht zu tangieren. Ein Kauf zu höherem Preise stellt sich als eine Verbindlichkeitsverletzung dar, zugleich aber als Ausübung eines rechtlichen Könnens. Wir sind hier auf zwei Sätze gestoßen, welche für die aprioriſche Rechtslehre sowohl, als für das positive Recht von einer über die Sphäre der Vertretung weit hinausreichenden fundamentalen Bedeutung sind — mögen sie auch in keinem Gesetzbuche der

Digitized by Google

Welt kodifiziert ſein: Mit der Verbindlichkeit, einen ſozialen Akt mit unmittelbarer rechtlicher Wirkſamkeit zu vollziehen, iſt kein auf denſelben Inhalt gerichtetes rechtliches Können notwendig mitgegeben. Und: Durch die Verbindlichkeit, einen ſozialen Akt mit unmittelbarer rechtlicher Wirkſamkeit zu unterlaſſen, erfährt ein auf denſelben Inhalt gerichtetes rechtliches Können keine Aufhebung oder Beſchränkung. Die Verbindlichkeit zum Widerruf eines Verſprechens verſchafft mir keine Widerrufsmacht. Die Verbindlichkeit, von einem Verzichtenkönnen auf ein Recht keinen Gebrauch zu machen, läßt dieſes Können unberührt.

Es kann bei einer Vertretungsmacht beſtimmten Umfanges jeder Schritt des Vertreters durch genaueſte Informationen geregelt ſein; es kann durch genaueſte Aufträge jeder Schritt des Vertreters zum Inhalt einer Verbindlichkeit gemacht ſein. Der Vertreter bleibt hier durchaus Vertreter. Er wird dadurch, daß ihm ſein Weg auf das genaueſte vorgeſchrieben iſt, nicht zum Boten degradiert. Er wird es aber auch dann nicht, wenn der Inhalt ſeiner Vertretungsmacht auf das äußerſte eingeſchränkt iſt. Wer lediglich die Macht hat, einen einzigen ſozialen Akt beſtimmten Inhaltes, etwa den Widerruf eines beſtimmten Verſprechens, im Namen eines anderen zu vollziehen, iſt als Inhaber dieſer Macht Vertreter. Der Bote dagegen iſt als ſolcher nicht Vollzieher eines rechtlich-ſozialen Aktes, ſondern er ſteht in deſſen Dienſte. Er hat dafür zu ſorgen, daß die Kundgabefunktion des ſozialen Aktes ſich erfüllt, daß der Adreſſat ſeiner inne wird. Er hat den ſozialen Akt zur Erſcheinung zu bringen, die phyſiſche Grundlage herzuſtellen, durch die der Adreſſat von ihm Kenntnis erhält. In Erfüllung dieſer Aufgabe mag er ſelbſt ſoziale Akte vollziehen. Dieſe Akte aber – ein Akt der Mitteilung etwa – dürfen nicht mit dem prinzipalen Akte verwechſelt werden, in deſſen Dienſte ſie ſtehen. Dem Vertreter iſt es weſentlich, ſoziale Akte im Namen eines anderen zu vollziehen ohne jede Bezugnahme auf einen vorangehenden ſozialen Akt; bei dem Boten dagegen iſt eine ſolche Bezugnahme notwendig, während er ſelbſt keinen ſozialen Akt zu vollziehen braucht. Daß es nicht die Freiheit in der Auswahl rechtlich-ſozialer Akte iſt, was den Vertreter als ſolchen kennzeichnet, haben wir geſehen. Aber auch darin ſcheint uns das entſcheidende Merkmal nicht zu ſuchen zu ſein, daß der Stellvertreter »den Geſchäftsſchluß durch ſeine Entſchlüſſe beſtimmt«, der Bote dagegen (und der

Digitized by Google

Gehilfe überhaupt) nicht.[1] Der Bote, dessen Entscheidung es überlassen wird, den Brief, in welchem sich ein an einen Dritten adressierter sozialer Akt verkörpert, abzuliefern oder nicht, wird dadurch nicht zum Vertreter. Insofern er den von einem anderen vollzogenen Akt einem Dritten zur Erscheinung zu bringen hat, fungiert er als Bote, mag auch dies Tun seinem Gutdünken unterstellt und damit der »Geschäftsschluß durch seine Entschlüsse bestimmt« sein.

Die Wirkung eines rechtlich-sozialen Aktes tritt, gleichgültig ob er von einem Vertreter in fremdem Namen vollzogen oder von einem Boten ausgerichtet wird, in einem und demselben Moment ein: mit dem Innewerden des Aktes durch den Dritten. Das darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß in dem zweiten Fall Aktvollzug und Wirksamkeit zeitlich auseinanderfallen, in dem ersten Falle dagegen zeitlich aneinandergrenzen. Der Vertreter vollzieht, der Bote überbringt ein schon Vollzogenes. Das kann sich überall da als bedeutsam erweisen, wo das positive Recht irgendeine Wirkung von dem Vorhandensein eines Aktvollzugs abhängig macht. Man denke an BGB. § 149.[2] Diese Bestimmung trifft auf alle Fälle der verspäteten Überbringung einer Botschaft zu, nicht aber auf die verspätete Ausführung einer Vertretungshandlung. Richtet mir der Diener der Gegenpartei die Annahme meines Antrages ersichtlich verspätet aus, so muß ich ihr unverzüglich die Verspätung anzeigen; nimmt der Vertreter der Gegenpartei die Annahme ersichtlich viel später vor, als ihm aufgetragen war, so besteht eine solche Verbindlichkeit auf meiner Seite nicht.

Wir haben bisher von vertretenden Akten gesprochen und von einer Vertretungsmacht, die sich darin äußert, daß rechtlich-soziale Akte mit unmittelbarer Wirksamkeit für andere vollzogen werden können. Darauf nun beschränkt sich die Vertretung nicht.

Vom Vollzug der Akte unterscheiden wir ihr Vernommenwerden durch den Adressaten, welches erst die Wirkung des Aktes entstehen läßt. Auch hier nun gibt es eine Vertretung, insofern wir diesen Begriff auf jedes, sei es aktive, sei es passive Verhalten des Subjektes ausdehnen dürfen, welches seine unmittelbare und wesens-

1) Dernburg, Pandekten 7, Bd. I, S. 272 ff.

2) Ist eine dem Antragenden verspätet zugegangene Annahmeerklärung dergestalt abgesendet worden, daß sie bei regelmäßiger Beförderung ihm rechtzeitig zugegangen sein würde, und mußte der Antragende dies erkennen, so hat er die Verspätung dem Annehmenden unverzüglich nach dem Empfange der Erklärung anzuzeigen, sofern es nicht schon vorher geschehen ist. Verzögert er die Absendung der Anzeige, so gilt die Annahme als nicht verspätet

Digitized by Google

geſetzliche rechtliche Wirkung nicht wie gewöhnlich in der Perſon des ſich Verhaltenden ſelbſt, ſondern in der eines anderen erzeugt. Es kann B. das Verſprechen des A. vernehmen; den Anſpruch aber erwirbt nicht er, ſondern ein Dritter C. Vorausſetzung dafür iſt zunächſt, daß A. nicht dem B. als ſolchem verſpricht, ſondern dem B »an Stelle« des oder »für« den C.; B. fungiert hier dem ſozialen Akte gegenüber als Adreſſaten-Repräſentant. Wir müſſen dieſen Fall genau unterſcheiden von dem ganz anderen, wenn A. dem B. verſpricht, dem C. etwas zu leiſten. Dann wird dem B. als Selbſtadreſſaten verſprochen, und B. iſt es auch, welchem aus dem Verſprechen der Anſpruch zuſteht, daß an C. geleiſtet werde. In unſerem Falle entſteht überhaupt kein Anſpruch des B., wohl aber ein ſolcher des C.

B. vollzieht nicht wie bei der früher beſprochenen Vertretung ſoziale Akte. Er »äußert« ſich nicht, wendet ſich nicht an einen anderen. Er vollzieht auch kein inneres Tun; er *vernimmt* nur. Wohl kann es eine Aktivität auch bei dieſem Vernehmen geben: ein Hinhören, Aufmerken uſf. Aber dieſe Akte mögen dem Vernehmen vorausgehen, identiſch mit ihm ſind ſie niemals. Zudem iſt auch dieſes Vorausgehen durchaus unweſentlich. Es gibt auch ein Vernehmen »ohne Willen« und »wider Willen«, ein Eindringen von außen ohne die mindeſte Aktivität, ja ſogar bei innerer Reſiſtenz des Subjektes. Auch in ſolchen Fällen tritt jene Wirkung ein, von der wir ſprachen. Während es ſich früher um eine weſentlich aktive Vertretung handelte, kann man hier von einer paſſiven reden. Die prinzipielle Verſchiedenheit beider Vertretungsarten reicht außerordentlich weit. Die aktive Vertretung realiſiert ſich, wie wir wiſſen, in einem deſkriptiv ganz eigenartig modifizierten Aktvollzuge, während eine ſolche Modifikation bei dem Verhalten der Gegenpartei fehlt. Umgekehrt unterſcheidet ſich das »vernehmende« Verhalten des paſſiven Vertreters in nichts von dem gewöhnlichen Innewerden ſozialer Akte, während hier das Verhalten der Gegenpartei eine eigenartige Modifikation aufweiſt: der Akt, den ſie – im eigenen Namen – vollzieht, wendet ſich zwar zunächſt an den Vertreter, gilt aber »letzten Endes« und »eigentlich« der durch ihn vertretenen Perſon. Wie wir bei den vertretenden Akten die vollziehende Perſon unterſcheiden von der Perſon, welche im Vollzug als der eigentliche Adreſſant hingeſtellt wird, ſo haben wir hier die Unterſcheidung zu machen zwiſchen der Perſon, an die der Vollzieher des Aktes ſich wendet (dem Adreſſat-Repräſentanten), und der, auf welche im Vollzuge als auf den eigentlichen Adreſſaten hingezielt wird.

Digitized by Google

Da sich in dieser Weise die Eigenart der passiven Vertretung auf das eigentlich vertretende Vernehmen und den vernommenen Akt der Gegenpartei verteilt, müssen wir alles das, was wir bei der aktiven Vertretung an dem einen, in fremdem Namen vollzogenen Akte herausheben konnten, hier an zwei verschiedenen Stellen aufsuchen. Dem sozialen Akte der Gegenpartei liegt als internes Erlebnis der Wille zugrunde, daß die Wirkung des Aktes, eines Versprechens etwa, das einem anderen »für« einen Dritten erteilt wird, in der Person dieses Dritten — und nicht etwa in der Person des anderen — eintrete. Fehlt dieser Wille, so haben wir es mit einem Scheinakte in unserem üblichen Sinne zu tun. Dagegen fehlt es hier bei dem eigentlich vertretenden Verhalten an einem notwendig zugrunde liegenden internen Erlebnisse; nur soziale Akte setzen ja ein solches Erlebnis wesensgesetzlich voraus. Die Person, an welche ein Versprechen »für« einen anderen gerichtet wird, braucht weder vernehmen zu wollen, noch bedarf es eines Wollens, dahingehend, daß die Wirkung in der Person des anderen eintritt. Diese Wirkung tritt ja sogar gegen ihren Willen ein, wenn nur die übrigen Voraussetzungen einer wirksamen Vertretung erfüllt sind.

Auch hier ist es ein fremdpersonal-sozialer Akt des Einräumens, welcher die Wirksamkeit der Vertretung fundiert. Zweierlei wird durch ihn gesetzt: ein rechtliches Können und etwas, das wir besser als eine rechtliche Fähigkeit bezeichnen werden. Merkwürdig ist es, daß hier das rechtliche Können in anderen Personen als in der des Adressaten der Einräumung erzeugt wird. Wenn A. dem B. passive Vertretungsmacht erteilt, so besitzt nun infolgedessen eine beliebige Person C. die Macht, durch Akte, in denen sie sich »für« A. an B. wendet, in dessen Person rechtliche Wirkungen zu erzeugen. Bei dem Vertreter dagegen werden wir von einem Können nicht reden, da es sich bei ihm nicht um die Möglichkeit handelt, ein Tun mit rechtlicher Wirksamkeit vorzunehmen. Wir werden lieber von einer Fähigkeit reden, die sich darin dokumentiert, daß mit dem Vernehmen sozialer Akte durch ihn die rechtlichen Wirkungen in der Person des Vertretenen eintreten.

Die Möglichkeit der Einräumung einer passiven Vertretungsmacht ist nicht weiter problematisch. Wie wir die Fähigkeit besitzen, durch das Vernehmen sozialer Akte rechtliche Wirkungen in der eigenen Person eintreten zu lassen, so können wir solche Fähigkeiten fremden Personen verleihen und damit zugleich an beliebige weitere Personen die rechtliche Macht, durch die Adressierung sozialer Akte an die so befähigten Personen die rechtlichen Wirkungen direkt in uns zu

Digitized by Google

erzeugen. Von der Übertragung der paſſiven Vertretungsmacht gilt im weſentlichen das bei der aktiven Vertretungsmacht Angeführte. Nur zwei Punkte verdienen beſonders herausgehoben zu werden. Die eine Möglichkeit, welche wir bei der aktiven Vertretung erörterten, iſt hier ausgeſchloſſen. Der bloß paſſive Vertreter einer Perſon kann niemals in Ausübung ſeiner Vertretung andere zu Vertretern dieſer Perſon machen. Ihm fehlt ja jede Macht, durch Akte im Namen des Vertretenen Wirkungen in deſſen Perſon zu erzeugen, ſo wie es bei der vertretungsweiſen Einräumung paſſiver Vertretungsfähigkeit der Fall ſein müßte. Und ferner: während eine Übertragung der paſſiven Vertretungsmacht auf Grund eines eigens eingeräumten Übertragen-Könnens möglich iſt, kann von einer Übertragung des Könnens der Gegenpartei nicht die Rede ſein. Dies Können iſt ja rein akzeſſoriſcher Natur. Es iſt ganz und gar abhängig von der paſſiven Vertretungsfähigkeit, auf Grund deren es erſt, als Reflexwirkung gleichſam, einem mehr oder minder großen Umkreis von Perſonen erwächſt. Eine Übertragung dieſes reflektoriſchen Könnens, womöglich gar bei Konſtanz der paſſiven Vertretungsmacht, wäre alſo gänzlich ſinnlos.[1]

Die Erteilung der paſſiven Vertretungsmacht hat, wie jede Vollmachtserteilung, einen beſtimmten, beliebig variablen Inhalt. Sie kann beiſpielsweiſe beſchränkt ſein auf das Vernehmen beſtimmt gearteter ſozialer Akte. Es ſteht auch a priori nichts im Wege, ſie auf die ſozialen Akte beſtimmter Perſonen zu beſchränken. Demzufolge beſchränkt ſich dann auch der Inhalt und der Umkreis der Inhaber des zur paſſiven Vertretungsmacht reflektoriſchen Könnens.

Informationen und Aufträge, die, wie bei der aktiven Vertretung, das vertretende Verhalten zu lenken und zu normieren haben, ſind bei der paſſiven Vertretung naturgemäß ausgeſchloſſen. Es können allenfalls ſolche in Frage ſtehen, welche ein das vertretende Verhalten vorbereitendes Tun, nicht aber dieſes ſelbſt regeln. So kann der paſſive Vertreter verbindlich ſein, durch beſtimmte Handlungen ſoziale Akte der Gegenpartei herbeizuführen oder ihr Vernehmen durch eigenes Tun zu ermöglichen. Das Vernehmen ſelbſt aber iſt kein Tun; der Vertretungsmechanismus wirkt hier gleichſam von ſelbſt, auch der Vertreter ſelbſt kann ſich dem nicht entziehen.

Vertretung und Botſchaft ſind auch hier auf das ſtrengſte zu unterſcheiden. Zwar trifft es hier nicht zu, daß der Vertreter im

1) Man ſieht hier, daß auch der Iheringſche Begriff der rechtlichen Reflexwirkung ſeine letzte Klärung in der aprioriſchen Sphäre erfahren kann. Wir müſſen uns mit dieſem Hinweiſe begnügen.

Digitized by Google

Gegenſatze zum Boten notwendig einen ſozialen Akt vollziehen muß Wohl aber ſteht auch hier der Bote im Dienſte eines ſozialen Aktes, deſſen Kundgabefunktion er dadurch zu erfüllen hat, daß er ihn zur äußeren Erſcheinung bringt. Das Verhalten des Boten und des Vertreters können zunächſt durchaus gleich ſein: beide können einen ſozialen Akt ſchlicht vernehmen. Gerade hier aber wird der Gegenſatz ſehr deutlich. Während die Botenfunktion mit dem Vernehmen erſt beginnt und in der Ermöglichung der Vernehmung durch den Aktadreſſaten auslaufen ſoll, iſt die Vertreterfunktion hier ſchon zu Ende. Die Wirkung des ſozialen Aktes tritt mit dem Vernehmen des Vertreters ein. Im anderen Falle aber kann von dieſer Wirkung erſt die Rede ſein, wenn der vernehmende Bote den Botſchaftsempfänger hat vernehmen laſſen.

Eine aktive oder paſſive Vertretungsmacht erwächſt gemäß unſeren Ausführungen durch einen fremdperſonalen und ſozialen Akt der Einräumung, welcher an den künftigen Vertreter adreſſiert iſt. Vergleichen wir dieſen Satz mit juriſtiſchen Theorien, ſo ſcheinen wir nur teilweiſe Übereinſtimmung zu finden. Einige Juriſten zwar — wir nennen insbeſondere Laband — kommen zu demſelben oder einem ähnlichen Reſultat.[1] Nach anderen Theorien ſoll die Vollmachtserklärung an jeden Beliebigen gehen können, oder nur an den Dritten, welchem der Vertreter gegenübertritt, oder ſowohl an den Dritten als auch an den zu Bevollmächtigenden.[2] Es ſcheint uns im Intereſſe der Reinheit der aprioriſchen Rechtsbetrachtung, wie auch im Intereſſe einer klaren Einſicht in den Sinn dieſer Theorien, der Nachweis von der größten Wichtigkeit zu ſein, daß wirkliche Widerſprüche mit unſerer Auffaſſung hier nicht vorliegen, daß die Sätze der aprioriſchen Rechtslehre vielmehr eine ganz andere wiſſenſchaftstheoretiſche Bedeutung haben, als die verſchiedenartigen Konſtruktionen, die wir bei Juriſten finden. Heben wir ſpeziell die Anſicht heraus, welche Lenel vertritt: daß die Vollmachtserteilung nur dem Dritten gegenüber geſchehen kann, welcher dem Vertreter gegenüberſteht.[3] Dieſer Satz iſt, als Weſensgeſetz aufgefaßt, zweifellos falſch. Es iſt zunächſt nicht einzuſehen, wie eine Perſon A. einer Perſon B. ein rechtliches Können verſchaffen ſollte durch einen ſozialen Akt, der an eine dritte Perſon C. adreſſiert iſt.

1) Daß Laband (a. a. O. S. 208) in der Vollmachtserteilung einen Vertrag, nicht eine einſeitige »Erklärung« ſieht, iſt hier für uns nicht von Belang.

2) Vgl. die Literaturangaben bei Lenel, »Stellvertretung und Vollmacht«, Iherings Jahrbücher, Bd. 36, S. 14.

3) a. a. O. S. 14 ff.

Digitized by Google

Aber ſelbſt wenn es einen ſolchen Akt gäbe, wenn alſo etwa aus der Erklärung an Dritte: »Ich erteile hiermit dem B. Vollmacht dem C. gegenüber«, weſenhaft ein Vertretenkönnen des B. erwüchſe, ſo müßte eine ſolche Erklärung an jeden beliebigen Dritten und nicht, wie die Theorie will, nur an den Vollmachtsgegner C. allein wirkſam gerichtet werden können. Vor allem aber könnte dadurch niemals die Möglichkeit ausgeſchloſſen werden, durch einen ſchlichten Akt der Einräumung dem B. direkt Vollmacht zu erteilen. Dieſe Möglichkeit iſt zweifellos weſensgeſetzlich gewährleiſtet. Inſoweit alſo jene Theorie das alles beſtreiten wollte, wäre ſie falſch. Aber es fragt ſich, ob ſie es ihrem wohlverſtandenen Sinne nach überhaupt beſtreiten will. Die Tatſache der Beſtimmungsfreiheit des poſitiven Rechtes haben wir nie geleugnet, wenn wir auch in dieſer Tatſache ein ſchwieriges – ſpäter zu erörterndes – Problem ſehen. Ebenſo wie das poſitive Recht imſtande iſt, aktive und paſſive Vertretungsmacht Perſonen zuzuſprechen, denen ſie durch keinerlei ſoziale Akte der Vertretenen eingeräumt iſt – man denke an die mannigfachen Formen der »geſetzlichen« Vertretung –, ſo kann es auch, wenn Zweckmäßigkeitsgründe dafür ſprechen, den zu vollziehenden Akten einen beliebigen Inhalt und eine beliebige perſonale Adreſſierung geben. Es iſt demgemäß ſehr wohl ein poſitives Recht denkbar, welches ein Vertretenkönnen nur durch einen an den Vollmachtsgegner gerichteten Akt, niemals aber durch ein direkt an den künftigen Vertreter gerichtetes Einräumen entſtehen läßt – es würde dadurch z. B. vermieden werden, daß die Verkehrsſicherheit durch Zweifel des Dritten an dem Beſtehen der Vertretungsmacht leidet. Eine juriſtiſche Theorie, welche für ein ſolches poſitives Recht die Lenelſche Theſe verträte, wäre natürlich durchaus richtig, ohne mit den von uns aufgewieſenen Weſensgeſetzen irgendwie in Widerſpruch zu geraten. Aber noch weiter: Jene Theſe läßt ſich auch – unabhängig von jedem poſitiven Rechte – ganz allgemein aufſtellen als Poſtulat für jedes künftige Recht. Daß nur durch Äußerung gegenüber dem Vollmachtsgegner Vollmacht erteilt werden kann, wäre dann ein »richtiger« Satz, inſofern er den Bedürfniſſen des Verkehrs und jeder für das poſitive Recht in Frage kommenden Zweckmäßigkeit überhaupt Rechnung trüge. In dieſem Sinne wohl ſpricht Lenel davon, daß die Konſequenzen ſeiner Auffaſſung »in Zweifelsfällen allein zu unſer Rechtsgefühl befriedigenden Entſcheidungen führen«. Die Entſcheidung, ob ſeine Theorie für unſer poſitives Recht oder ein früher geltendes poſitives Recht zutrifft, und weiterhin, ob ſie als ein rechtspolitiſcher Grundſatz für jedes künftige

Digitized by Google

positive Recht sich empfiehlt, steht uns natürlich nicht zu. Mit allem Nachdruck aber müssen wir darauf dringen, diese Fragen von den wesensgesetzlichen Forschungen der aprioristischen Rechtslehre zu trennen.

Wir haben hier einen Gegensatz, der die gesamte Rechtswelt durchzieht. So wird die Frage, in welchem Augenblicke ein sozialer Akt wirksam ist, ob dann, wenn er verlautbart ist, oder wenn seine physische Verkörperung an den Gegner abgesendet ist, oder wenn sie in den weiteren oder engeren Umkreis seiner Person gelangt, oder erst wenn sie von ihm vernommen ist, von der Äußerungs-, Übermittlungs-, Empfangs- und Vernehmungstheorie verschieden beantwortet. Alle diese Theorien haben in reinen Zweckmäßigkeitserwägungen ihr Fundament, und solche Erwägungen sind es auch, die gerade der Empfangstheorie Eingang in das Recht des deutschen BGB. verschafft haben. Stellen wir die Frage nach dem hier obwaltenden Wesensverhältnis, so kann kein Zweifel sein, daß die Wirkung sozialer Akte stets erst dann eintritt, wenn ich ihrer inne werde. Daß hier eine »Vernehmungstheorie« allein haltbar ist, schließt ihre teleologische Unrichtigkeit als positive Rechtstheorie nicht aus. Die strengste Trennung beider Problemgebiete liegt in ihrem beiderseitigen Interesse. Immer wieder finden wir, daß gegen positive Rechtstheorien der Einwand »begrifflicher Unmöglichkeit« im Sinne wesenhafter Unverträglichkeit gemacht wird. Und doch ist der Einwand in dieser Sphäre prinzipiell fehl am Ort. Während sich die aprioristische Rechtslehre in das Wesen rechtlicher Gebilde vertiefen und die in ihnen gründenden strengen Gesetzmäßigkeiten herausheben muß, besteht ihnen gegenüber eine absolute Unabhängigkeit bei jeder Theorie, die kein wesenhaftes Sein erforscht, sondern den Inhalt zweckmäßiger Normen. Haben wir früher betont, wie belanglos Einwände, welche sich auf die »begriffliche Unmöglichkeit« im Sinne der Unverträglichkeit mit gewissen, jeweils aufgestellten Definitionen stützen, für positive Rechtswissenschaft und aprioristische Rechtslehre sind, so erwächst uns hier die Einsicht in die Belanglosigkeit wesenhafter Unverträglichkeiten für die positive Rechtswissenschaft. Freilich müssen wir auch umgekehrt darauf dringen, die Reinheit aprioristischer Seinserkenntnis nicht durch Hineinmengung rechtspolitischer Gesichtspunkte zu trüben. Insbesondere entbehrt es jeden berechtigten Sinnes, irgendwelche abweichenden Grundsätze, welche sich in der Entwickelung des positiven Rechtes herausgebildet haben, als angebliche Widerlegungen unmittelbar einsichtiger Wesenszusammenhänge ins Feld zu führen.

Digitized by Google

Die ſoeben entwickelten Geſichtspunkte müſſen auch auf die viel verhandelte Frage nach der Konſtruktion der Vertretung als ſolcher Anwendung finden. Fragt man etwa darnach, wer bei der aktiven Vertretung Kontrahent iſt, der Vertreter oder der Vertretene, ſo wird zunächſt die aprioriſche Rechtslehre darauf Auskunft geben dürfen. Sie wird in rein phänomenologiſcher Analyſe die Scheidungen herausſtellen, von denen wir geſprochen haben; ſie wird dem Eigenakte gegenüberſtellen den Akt, der in fremdem Namen vollzogen wird, und dem Adreſſanten des Eigenaktes einerſeits den repräſentierenden Vollzieher und andererſeits den repräſentierten Adreſſanten des vertretenden Aktes; ſie wird demgemäß hier unterſcheiden zwiſchen einem repräſentierenden Kontrahenten und dem eigentlichen Kontrahenten, auf den im Akte des Repräſentanten hingewieſen wird, und in deſſen Perſon unmittelbar und direkt die Wirkungen dieſer Akte eintreten; und ſie wird ſchließlich die Geſetzmäßigkeiten entwickeln, welche in dieſen eigenartigen rechtlichen Kategorien gründen. Auch auf die Frage, weſſen Wille maßgebend ſei für die in Vertretung vollzogenen Akte, wird zunächſt die aprioriſche Rechtslehre zu antworten haben. Sie wird hinweiſen auf den allgemeinen Unterſchied zwiſchen dem beſtimmt-unmittelbaren und dem unbeſtimmt-mittelbaren Wollen, wie er etwa in die Erſcheinung tritt, wenn ein Menſch einen beſtimmten Erfolg will und konſequenterweiſe zugleich alles billigt, und in dieſem Sinne mitwill, was aus dem Erfolge reſultieren wird (ohne es im Einzelnen bereits zu kennen). So iſt das rechtliche Können des Vertreters vom Vertretenen unmittelbar und beſtimmt gewollt; die rechtlichen Wirkungen dagegen, welche durch die Ausübung dieſes Könnens in ſeiner Perſon eintreten, können in jener ganz anderen, unbeſtimmten und mittelbaren Weiſe mitgewollt ſein. Zugleich ſind dieſe Wirkungen freilich auch unmittelbar und direkt gewollt, nun aber nicht von dem Vertretenen, ſondern von dem Vertreter. Der aprioriſchen Rechtslehre liegt es ob, nach weiteren weſenhaften Zuſammenhängen zu forſchen, welche etwa in dieſen Kategorien gründen. Gleichſam in eine ganz andere Welt aber kommen wir, wenn die Frage aufgeworfen wird, welche Normierungen hier in Rückſicht auf Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit durch das poſitive Recht getroffen werden ſollen. Hier können wir zu direkt entgegengeſetzten Reſultaten gelangen. Handelt z. B. der Vertreter B. nach Anweiſungen des Vertretenen A., ſo iſt es weſensgeſetzlich zweifellos, daß die Wirkung der vertretenden Handlung einzig und allein aus dem ſozialen Akt entſpringt, den B. vollzieht, und daß die Anweiſungen des A. hierfür ohne jede Be-

Digitized by Google

deutung ſind. Hat nun aber A. gewiſſe Umſtände gekannt, welche B. nicht kannte, deren Kenntnis aber die Wirkung des von ihm vollzogenen ſozialen Aktes beeinflußt hätte, ſo kann es als ein Gebot der Gerechtigkeit erſcheinen, daß dem wiſſenden A. die Unkenntnis des B. nicht zugute kommt; das poſitive Recht kann dann eine entſprechende Beſtimmung treffen (vgl. BGB. § 166 II). Hier eröffnet ſich abermals die Möglichkeit zu poſitiv rechtlichen Theorien der Vertretung, welche von den Geſetzlichkeiten der aprioriſchen Rechtslehre und von allen dort maßgebenden Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten durchaus unabhängig ſind. Freilich geht die juriſtiſche Forſchung hier noch weiter: ſie beſchränkt ſich nicht darauf, den Inhalt der Normierungen eines poſitiven Rechtes oder der Normierungen »richtiger« poſitiver Rechte ſchlicht darzulegen und teleologiſch zu begründen, ſondern ſie verſucht, durch konſtruktive Theorien dieſe Normierungen »verſtändlich zu machen« und zu »erklären«. Beſtimmungen über Vertretung werden daraus »abgeleitet«, daß der Vertretene juriſtiſch in die Stelle des Vertreters hineingedacht wird[1], oder daß »als Willenserklärung des Vertretenen gedacht werde nicht die Willenserklärung des Vertreters, ſondern eine Willenserklärung, wie die des Vertreters ...., ein Stück Seelenleben von gleicher Beſchaffenheit, wie dasjenige, welches ſich in dem Vertreter vollzog, als er die Willenserklärung abgab«[2] u. dgl. Zum Teil entſpringen ſolche Theorien aus dem Beſtreben, das Weſen der Vertretung zu verſtehen; ihre mitunter etwas ſonderbare Geſtaltung gründet dann, wie wir ſchon ausgeführt haben, in der mangelnden Einſicht in das Weſen ſozialer Akte. Die Erfüllung dieſer Tendenzen wird die aprioriſche Rechtslehre zu leiſten haben. Soweit aber jene Theorien etwas ganz anderes erreichen wollen, ſoweit ſie beabſichtigen, die unter teleologiſchen Geſichtspunkten erfolgte poſitivrechtliche Geſtaltung der Inſtitute, gleich als ob es ſich hier um begründbare Seinsgeſetze handelte, aus Konſtruktionen und mehr oder minder anſchaulichen Bildern »abzuleiten«, wird man ihrem wiſſenſchaftlichen Wert erhebliche Zweifel entgegenſetzen müſſen.[3] Wir wenigſtens möchten uns darauf beſchränken, in dieſer Problemſphäre nur die zwei Forſchungswege anzuerkennen, von deren prinzipieller Trennung wir eine Klärung und Erweiterung der rechtlichen Erkenntnis erhoffen: die Aufſtellung und teleologiſche Begründung all-

1) Vgl. etwa Hellmann, »Die Stellvertretung in Rechtsgeſchäften«.

2) Windſcheid, Pandekten [8], I, S. 302 f.

3) Daß es daneben noch eine ganz andere — wohlberechtigte — Art poſitivrechtlicher Konſtruktionen gibt, ſoll natürlich nicht beſtritten werden.

Digitized by Google

gemeiner, nach wirtſchaftlichen und anderen Verhältniſſen veränderlicher poſitivrechtlicher Beſtimmungsſätze, und die Erforſchung der ewigen Seinsgeſetze, welche in den reinen rechtlichen Grundbegriffen gründen.

3. Kapitel.

Die aprioriſche Rechtslehre und das poſitive Recht.

§ 8. **Beſtimmungen und Beſtimmungsſätze.** Wir haben geſagt, daß nur Perſonen Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten ſein können. Eine Stiftung oder gar eine Vermögensmaſſe iſt gewiß keine Perſon; und doch kann ſie gemäß poſitiver Rechtsſatzung Träger von Rechten und Verbindlichkeiten ſein. Wir haben geſagt, daß, wer Verſprechen vollziehen kann, eben damit Verbindlichkeiten auf ſich lädt. Wer ein Alter von 20 Jahren hat, kann gewiß Verſprechungen aller Art vollziehen, und doch erwächſt ihm aus ihnen nicht ohne weiteres eine vollgültige poſitivrechtliche Verbindlichkeit. In jedem Verſprechen gründen – ſo haben wir geſagt – Anſpruch und Verbindlichkeit; ſie erwachſen, wenn der Adreſſat, in deſſen Perſon der Anſpruch allein entſtehen kann, das Verſprechen vernommen hat. In jedem Punkte ſcheint dem das poſitive Recht zu widerſprechen.[1] Ein vernommenes Verſprechen, ein Darlehensverſprechen z. B., begründet in der Regel keinen Anſpruch, wenn es nicht in einem beſonderen ſozialen Akt angenommen iſt; andere Verſprechungen, z. B. das mündliche Verſprechen, ein Haus zu verſchenken, begründen, auch wenn ſie angenommen ſind, keinen Anſpruch; auf der anderen Seite können Verpflichtungen entſtehen, bevor das Verſprechen überhaupt auch nur vernommen iſt, ſo nach der Auffaſſung mancher Juriſten bei der Auslobung[2]; und es kann ein Verſprechen, welches ich einer Perſon erteile, mich einer dritten Perſon gegenüber verbindlich machen, ſo bei den Verſprechungen zugunſten Dritter. Wir ſtellten es ferner als ein Weſensgeſetz auf, daß ein Anſpruch nicht ohne weiteres zediert werden kann, daß niemand das Eigentum an einer Sache verſchaffen kann, welche ihm nicht gehört, daß ein Pfandrecht an eigener Sache unmöglich iſt. Das poſitive Recht dagegen lehrt uns: Anſprüche können in der Regel ohne weiteres durch ihren Inhaber übertragen werden, der Gutgläubige erwirbt das Eigentum an einer beweglichen Sache,

1) Zur Exemplifizierung nehmen wir in dieſen und den folgenden Ausführungen zumeiſt das heute im Deutſchen Reiche geltende bürgerliche Recht.

2) Vgl. Endemann a. a. O. § 177.

Digitized by Google

welche ihm ein Nichteigentümer überträgt (vorausgesetzt, daß es sich um keine »abhanden gekommene« Sache handelt), es gibt eine Hypothek des Eigentümers an der eigenen Sache. Wir verzichten auf die Anführung weiterer Fälle: es gibt kaum einen der Sätze, die wir als Wesensgesetze in Anspruch genommen haben, dem wir nicht einen abweichenden Satz aus dem positiven Rechte gegenüberstellen könnten. Und – um es ganz prinzipiell zu sagen –: es gibt überhaupt keinen Satz, zu dem nicht eine solche Abweichung denkbar wäre. Daß ein Anspruch durch Erfüllung erlischt, ist gewiß so einleuchtend, als nur irgendein logisches oder mathematisches Axiom. Aber warum sollte nicht, wenn sich dies als zweckmäßig erweisen sollte, ein positives Recht die Bestimmung treffen, daß gewisse Ansprüche nur dann erlöschen, wenn ihre Erfüllung vom nächstgelegenen Amtsgericht urkundlich bestätigt worden ist? Hier stehen wir an einem Punkte, von dem aus man wohl die meisten Einwände gegen unsere Begründung einer aprioriſchen Rechtslehre herleiten wird. Sie liegen ja auch so unendlich nahe: Wie kann man aprioriſche Gesetze mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit aufstellen wollen, wenn jedes positive Recht sich in den flagrantesten Widerspruch zu ihnen setzen kann?

Auch für diejenigen, die imstande sind, mit offenen Augen diese Verhältnisse zu betrachten, die vorurteilslos genug sind, um einzusehen, daß der Satz »ein Anspruch erlischt durch den Verzicht des Berechtigten« auf ganz anderer Stufe steht, als der Satz: »Ein Schenkungsversprechen bedarf zu seiner Gültigkeit der gerichtlichen oder notariellen Beurkundung«, liegen hier große Schwierigkeiten. Wir haben Wesenszusammenhänge mit einer Evidenz eingesehen, die keinen Zweifel an ihrem Bestehen zugelassen hat. Wie ist es dann überhaupt möglich, daß widersprechende Sätze aufgestellt werden? Auch daß $2 \times 2 = 4$ ist, ist ein aprioriſcher Satz. Behauptet jemand, 2×2 sei gleich 5, so behauptet er eben damit Unsinn. Sollten wir aber wirklich jene den Wesensgesetzen widersprechenden Sätze des positiven Rechtes als Unsinn bezeichnen? Das geht gewiß nicht an.

Aber alle diese Argumentationen sind viel zu voreilig. Wir stellen vor allem die Frage, ob denn hier wirklich ein Widerspruch im eigentlichen Sinne vorliegt. Es gibt Sätze mancherlei Art, aber nur solche Sätze widersprechen sich, die bei kontradiktoriſchem Inhalte von einer ganz bestimmten und identiſchen Art sind. Zwischen dem Behauptungs- oder Urteilssatze »A ist b« und dem hinsichtlich der Materie kontradiktoriſchen Fragesatze »Ist A nicht b?« wird niemand einen Widerspruch erblicken; ein solcher setzt offenbar

Digitized by Google

zwei Urteilsſätze kontradiktoriſchen Inhaltes voraus. Die Sätze der aprioriſchen Rechtslehre ſind, inſofern ſie ein Sein als beſtehend ſetzen, zweifellos Urteilsſätze. Sind es aber – ſo müſſen wir nun fragen – auch die Sätze des poſitiven Rechtes? Man hat es vielfach behauptet; man hat ſpezieller die Rechtsſätze als hypothetiſche Urteile bezeichnet. Schon der Blick auf den erſten Paragraphen des Bürgerlichen Geſetzbuches erweiſt dieſe Auffaſſung als unhaltbar. Der Satz »Die Rechtsfähigkeit des Menſchen beginnt mit der Vollendung der Geburt« trägt ebenſowenig hypothetiſchen Charakter wie der Satz »Der Menſch iſt ſterblich«. Und ferner kann er unmöglich als ein Urteil in Anſpruch genommen werden.[1] Wir haben hier nicht die Setzung eines Seins, welche, je nachdem dieſes Sein beſtünde oder nicht beſtünde, als wahr oder falſch beurteilt werden könnte, ſondern wir haben eine Beſtimmung, welche jenſeits des Gegenſatzes von wahr und falſch ſteht. Nur dadurch konnte man irregeführt werden, daß hier ganz verſchiedene Satzarten den gleichen Ausdruck in Worten geſtatten. Den Satz »Die Rechtsfähigkeit des Menſchen beginnt mit der Vollendung der Geburt« können wir auch in irgendeinem Lehrbuche des bürgerlichen Rechtes leſen. Wir haben dieſelben Worte, aber der Gehalt des Satzes iſt evident verſchiedener Art. In dem Lehrbuche wird wirklich geurteilt, es wird behauptet, daß die Rechtsfähigkeit des Menſchen in Deutſchland gegenwärtig mit der Geburt beginnt, und dieſe Behauptung führt zurück und hat ihren Grund in dem erſten Paragraphen des Bürgerlichen Geſetzbuches. Aber dieſer Paragraph enthält nicht abermals eine Behauptung – wie könnte man auch ein Urteil durch das identiſche Urteil begründen –, ſondern er enthält eine Beſtimmung. Weil das Bürgerliche Geſetzbuch beſtimmt, daß die Rechtsfähigkeit mit der Geburt beginnt, darf der Juriſt behaupten, daß es ſich nunmehr in Deutſchland auf Grund dieſer Beſtimmung ſo verhält. Der Satz des Juriſten kann an ſich wahr oder falſch ſein; bei der Beſtimmung des Bürgerlichen Geſetzbuches ſind ganz andere Prädikationen am Platze: ſie kann – im teleologiſchen Sinne – »richtig« oder »unrichtig« ſein, poſitivrechtlich »geltend« oder »nicht geltend«, aber niemals logiſch wahr oder falſch.

Von einem echten Widerſpruche zwiſchen unſeren Weſensgeſetzen und den Sätzen des poſitiven Rechtes werden wir alſo nicht reden

1) So mit Recht Bierling, »Zur Kritik der juriſtiſchen Grundbegriffe«, II, S. 280 ff. Vgl. auch Maier, »Pſychologie des emotionalen Denkens« S. 677 ff.

Digitized by Google

dürfen. Wenn das positive Recht eine Forderungszession zuläßt, so *behauptet* es nicht, daß durch den Übertragungsakt des Inhabers der Anspruch seinen Träger und zugleich die Verbindlichkeit ihren Gegner wechselt – das wäre freilich ein Widerspruch zu einem evidenten Wesensgesetze –, sondern es *bestimmt*, daß, wo immer ein Übertragungsakt stattfindet, jene Wirkung eintreten soll. Hier eröffnen sich freilich neue Probleme. Wenn auch jene Antinomien, von denen wir ausgingen, so, wie sie vorgetragen wurden, nicht bestehen, gibt es doch zweifellos *Abweichungen* der Bestimmungen von den wesenhaft erschaubaren rechtlichen Zusammenhängen. Wie ist das möglich? Was ist überhaupt eine Bestimmung, worauf kann sie sich beziehen, und was sind ihre Wirkungen? Eine Bestimmung, daß $2 \times 2 = 5$ sein soll, wäre doch gewiß unmöglich; ja nicht einmal die Bestimmung, daß $2 \times 2 = 4$ sein soll, hat einen vernünftigen Sinn.

Wo von den Rechtssätzen nicht als von hypothetischen Urteilen gesprochen wird, ist bekanntlich die Rede von *Normen* gebräuchlich. Aber dieser Begriff ist von einer außerordentlichen Vieldeutigkeit; es wäre ein leichtes, mindestens zehn verschiedene Bedeutungen, in denen er verwendet wird, aneinanderzureihen. Welche aber von allen diesen hat man hier im Auge? Eine prinzipielle Begrenzung können wir erreichen, wenn wir auf den notwendigen Ausgangspunkt einer jeden Bestimmung reflektieren. Es gibt »Normen«, welche fundiert sind in der sittlichen Rechtheit von Sachverhalten. Weil etwas sittlich recht ist, *soll es sein*, und wenn bestimmte weitere Voraussetzungen gegeben sind, *soll ich es tun*. Ein solches Seinsollen und Tunsollen besteht seinem Sinne nach an sich, unabhängig von der Erkenntnis oder der Setzung irgendeines Bewußtseins. Eine *Bestimmung* dagegen setzt ihrem Wesen nach eine Person voraus, welche sie erläßt. Wohl kann auch sie ihren »Grund« haben in der Rechtheit von Sachverhalten. »Grund« bedeutet aber hier nicht etwa dasjenige, aus dem ein objektives Seinsollen folgt; sondern es bezeichnet das Motiv, welches eine Person veranlaßt, eine Bestimmung zu vollziehen. Will man die Bestimmung als Norm bezeichnen, so haben wir hier Normen, welche eine Person als Ursprung und Träger zur Voraussetzung haben. Aber auch in der hierdurch begrenzten Sphäre sind noch Vermengungen möglich. Die häufigste und verhängnisvollste scheint uns die zwischen Befehl und Bestimmung zu sein. Es scheint ja auf den ersten Blick so einleuchtend: Rechtssätze sind Normen, welche der Gesetzgeber erläßt; und daß er Normen erläßt, das bedeutet, daß er *Befehle* erteilt, *Gebote* und *Verbote*, die sich an die Rechtsgenossen oder auch an die voll-

Digitized by Google

ziehenden Organe wenden. Es bedarf keiner Ausführung mehr, daß wir in einer ſolchen Fernſtellung zu den Sachen nicht bleiben dürfen. Beſtimmungen ſind in Wahrheit keineswegs Befehle; die Scheidung beider bildet die unerläßliche Vorausſetzung für das Verſtändnis der uns beſchäftigenden Sachlage.

Beide haben wir zunächſt als ſoziale Akte anzuſehen. Es gibt weder Befehle noch Beſtimmungen, welche rein innerlich verlaufen; vielmehr wenden ſie ſich ſtets an andere Perſonen, die Vernehmungsbedürftigkeit iſt ihnen weſentlich. Aber während der Befehl zugleich notwendig ein fremdperſonaler Akt iſt, iſt das die Beſtimmung nicht. Jeder Befehl ſetzt ſeinem Weſen nach eine Perſon oder einen Umkreis von Perſonen voraus, denen befohlen wird, genau ſo, wie etwa das Verſprechen oder die Einräumung. Aber in der Beſtimmung liegt dieſe notwendige Beziehung auf fremde Perſonen nicht, ebenſowenig wie etwa im Verzicht oder im Widerruf. Dieſe Akte ſind im Vollzuge zwar an fremde Perſonen adreſſiert, in ihrem Gehalt aber ſteckt kein perſonales Moment. Während ich ſtets einer Perſon etwas verſpreche oder befehle, verzichte ich ſchlicht auf einen Anſpruch oder beſtimme ſchlicht, daß etwas ſo ſein ſoll. Aber auch im Inhalte der Akte erweiſt ſich die prinzipielle Verſchiedenheit von Befehl und Beſtimmung. Jeder Befehl geht auf ein Verhalten der Perſon oder der Perſonen, welchen er erteilt wird (analog wie das Verſprechen auf ein Verhalten der eigenen Perſon geht). Die Beſtimmung dagegen nimmt, wie überhaupt keine Perſon, ſo auch kein perſonales Verhalten notwendig in ihren Inhalt auf. Durch keinerlei Konſtruktionen kann man in eine ſchlichte und vollſtändige Beſtimmung, wie die, daß die Rechtsfähigkeit des Menſchen mit der Vollendung der Geburt beginnt, das Verhalten einer Perſon hineindeuten. Dieſe Verſchiedenheit ſpiegelt ſich natürlich auch in den den beiden ſozialen Akten zugrunde liegenden internen Erlebniſſen wieder. Der Befehl, ſofern er ein echter Akt iſt, ſetzt ſtets den Willen voraus, daß irgendein Verhalten von einer fremden Perſon realiſiert werde. Der die Beſtimmung fundierende Wille dagegen geht ganz allgemein darauf, daß irgend etwas ſein ſoll. Beide Akte können in ein Verhältnis treten, bei dem die Beſtimmung den Befehl fundiert. Der Leiter einer Gruppe kann den Mitgliedern der Gruppe eröffnen, daß er beſtimme, es ſolle dieſes oder jenes ſo oder ſo ſein. Und er kann an einzelne Gruppenmitglieder dann den Befehl richten, dieſen Beſtimmungsinhalt zu realiſieren. In anderen Fällen treten eine Beſtimmung oder ein Befehl iſoliert auf. Niemals aber kann eine Beſtimmung einen Befehl in der Weiſe ſinngemäß ergänzen,

Digitized by Google

wie in dem eben erwähnten Falle der Befehl die Bestimmung als realisierendes Mittel. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob mit einer gesetzlichen Bestimmung des Gesetzgebers sinngemäß oder tatsächlich immer Befehle verknüpft sind, sei es an vollstreckende Organe oder an die Rechtsgenossen. Daran aber, daß beide Akte – ob verknüpft oder nicht – verschieden sind, kann jetzt kein Zweifel mehr sein. Suchen wir nun in das Wesen der Bestimmungen tiefer einzudringen.

Die erste Scheidung, die sich hier – wie übrigens auch in analogen Fällen – aufdrängt, ist die zwischen Bestimmungserlebnis, Bestimmungsakt, Bestimmungssatz, Bestimmungsinhalt und Bestimmungswirkung. Setzen wir an den einzelnen Erlebnissen an, in welchen Personen bestimmen, so müssen wir selbstverständlich unterscheiden das Erlebnis oder den Vollzug der Bestimmung von der vollzogenen Bestimmung selbst. Derselbe Bestimmungsakt »A soll b sein« kann von beliebig vielen Personen vollzogen werden, in ähnlicher Weise wie dieselbe Wahrnehmung, oder dasselbe Versprechen von ihnen vollzogen, oder dieselbe Trauer von ihnen gefühlt werden kann. Den einzelnen Vollzugserlebnissen der Bestimmung tritt hier der Akt der Bestimmung gegenüber, der sich in ihnen realisiert. Von dem Bestimmungsakte wiederum müssen wir den Bestimmungssatz unterscheiden, welcher eine eigenartige Objektivation des Aktes darstellt. Es bedarf keines Hinweises, daß der Satz in diesem Sinne nicht etwa mit der grammatischen Formulierung zusammenfällt, die wir ihm geben können. Es ist im strengsten Sinne derselbe Satz, den wir in deutscher, französischer oder englischer Sprache ausdrücken können. Nicht allen Akten läuft eine Satzobjektivation zur Seite, nicht z. B. der Wahrnehmung, oder der Vorstellung, oder der Trauer über etwas. Die Sätze »Ich nehme dies wahr« oder »Ich bin traurig« sind ja sicherlich keine »Wahrnehmungs-« oder »Gefühlssätze«, sondern Urteilssätze. Neben ihnen aber haben wir selbständige Fragesätze, Befehlssätze, Bestimmungssätze usf. Der Satz »Tue dies« ist zweifellos kein Urteilssatz; er verhält sich vielmehr zu dem Befehlsakte wie der Urteilssatz zu einer Behauptung. Und genau so verhält sich der Bestimmungssatz »A soll b sein« zu dem Akte der Bestimmung. Er steht selbstverständlich in scharfem Gegensatze zu dem Urteilssatze »A soll b sein«, welcher den Bestand eines objektiven, in der Rechtheit des b-Seins des A gründenden Seinsollens zum Ausdruck bringt. Der Moralist mag solche Urteilsakte vollziehen; der Gesetzgeber vollzieht Akte der Bestimmung. In den Werken der Ethik finden wir jene Urteils-

Digitized by Google

ſätze; Beſtimmungsſätze treten uns formuliert in den Geſetzbüchern entgegen.

Von den Akten (bzw. den Sätzen) unterſcheiden wir ganz allgemein den Inhalt, auf welchen ſie ſich beziehen, von dem Urteil (und dem Urteilsſatze) das Geurteilte, von dem Befehle (und Befehlsſatze) das Befohlene uſf. Zwiſchen beiden Sphären beſtehen ſtrenge Weſensbeziehungen, welche beſtimmten Akten beſtimmte gegenſtändliche Gebilde zuordnen. Jedes Urteil – auch das falſche und widerſinnige – kann ſich als Urteil nur auf Sachverhalte beziehen. Jeder Befehl geht ſeinem Weſen nach auf das Verhalten eines fremden Subjektes. Die Beſtimmung aber läßt beides zu: Wie im Urteil Sachverhalte als beſtehend geſetzt, ſo können ſie in der Beſtimmung als ſeinſollend hingeſtellt werden. Aber auch ein Verhalten kann wie beim Befehl Gegenſtand der Beſtimmung ſein; ja es kann ſogar hier neben dem Verhalten fremder Subjekte das Eigenverhalten als Beſtimmungsinhalt fungieren.[1]

Prinzipielle Unterſchiede beſtehen ferner in der Art, wie ſich die Akte an ihrem jeweiligen Inhalte betätigen. Urteile ſind *Anpaſſungsakte*; in ihrem Weſen liegt es, in ihrer Setzung ein Beſtehendes »wiederzugeben«. Auch wo ein nicht beſtehender Sachverhalt behauptet wird, liegt es doch im Sinne der Behauptung, ihn für beſtehend zu halten und ſomit etwas als beſtehend Vermeintes als beſtehend zu ſetzen. Neben dem Setzungscharakter alſo, der – beſtehenden oder nichtbeſtehenden – Sachverhalten zukommt, *inſofern* ſie in Akten urteilender Perſonen als beſtehend geſetzt werden, gibt es ein *an ſich Beſtehen* der Sachverhalte, dem ſich die Setzung anzupaſſen ſucht. Bei anderen Akten verhält ſich das ganz anders. Auch die Frage kann ſich nur auf Sachverhalte beziehen; aber es gibt da keinen an ſich beſtehenden Charakter, den ſie wiederzugeben hätte. Zwar kann man von der Bezweifelbarkeit eines Sachverhaltes reden, die eine Frage zu begründen vermag; der entſprechende Anpaſſungsakt iſt aber auch hier die *Behauptung*, Bezweifelbarkeit ſei vorhanden, und keineswegs die *Frage*, ob der Sachverhalt wohl beſtehe. Zwar ſpricht man ferner davon, daß ein Sachverhalt »ganz allgemein« in Frage geſtellt wird; aber dieſe Allgemeinheit bezieht ſich nicht auf das an ſich Zukommen eines Charakters, ſondern auf die große und eventuell allumfaſſende An-

1) Der angeblichen Unbegreiflichkeit der Tatſache, daß der Staat ſich z. B. durch Geſetze ſelbſt bindet, liegt vielfach die Verwechſlung von Befehl und Beſtimmung zugrunde.

Digitized by Google

zahl von Personen, zu denen relativ es ein In-Frage-Gestelltsein gibt. Ähnliches läßt sich zunächst für die Bestimmung ausführen. In ihr wird etwas als seinsollend gesetzt; dieser Setzungscharakter besteht relativ zu dem ihn setzenden Akte, ohne daß ihm ein An-sich in der gegenständlichen Sphäre parallel liefe, dem er sich anzupassen hätte. Hier liegt zwar die Verwechslung mit dem objektiven Seinsollen besonders nahe. Aber es ist klar, daß dieses, etwa im sittlichen Werte oder in der sittlichen Rechtheit gründende Sollen nichts zu tun hat mit dem Setzungscharakter, der nur als Korrelat von Bestimmungsakten einer Person existiert. Gewiß kann es »Grund« sein für eine entsprechende Bestimmung. Auch dann aber paßt sich die Bestimmung nicht im früheren Sinne ihm an, — das könnte nur die Behauptung »es soll sein« —; vielmehr setzt sie auf Grund eines objektiven Seinsollens etwas ganz Neues: ein bestimmungsgemäßes Seinsollen, welches willkürlich erlassen und zeitlich beliebig datiert werden kann, und das zunächst, ganz analog dem In-Frage-Gesetztsein, nur als Korrelat des Aktes der bestimmenden Person existiert.

An diesem Punkte aber kann deutlich werden, in wie eigentümlicher Weise die Bestimmung nicht nur von dem anpassenden Urteilsakte, sondern auch von anderen frei setzenden Akten, wie der Frage, sich unterscheidet. Eine umfassende Wesenslehre von den Akten wird eine große Reihe möglicher Aktattributionen herauszustellen haben; wir haben hier dreierlei zu erwähnen: Die logische Richtigkeit von Akten, ihre Gegründetheit und ihre Wirksamkeit. Logisch richtig und unrichtig können nur Anpassungsakte sein, insofern das, was sie als bestehend setzen, wirklich besteht. Gegründet ist eine Frage, insofern der Sachverhalt, den sie in Frage stellt, objektiv zweifelhaft ist; eine Bestimmung, insofern das, was sie als bestimmungsgemäß seinsollend setzt, wirklich und an sich sein soll. Die Bestimmung aber gehört darüber hinaus, im Gegensatz zu Urteil und Frage, zu den »wirksamen« Akten, d. h. zu den Akten, die durch ihren Vollzug in der Welt eine Veränderung bewirken wollen und eventuell bewirken. Wer etwas bestimmt, will nicht nur erreichen, daß der Inhalt nun als ein von ihm bestimmter dastehen soll, so wie der Inhalt der Frage als ein in Frage gestellter; es liegt vielmehr im Sinne einer Bestimmung, daß sie »gelten« will für einen größeren oder kleineren Umkreis von Personen. Über die notwendigen Voraussetzungen einer solchen »Geltung« werden wir noch zu reden haben. Hier seien zunächst verschiedene Möglichkeiten der Wirksamkeit an verschiedenen möglichen Bestimmungsinhalten aufgezeigt.

Digitized by Google

Jede Beſtimmung zielt als ſolche ab auf die Realiſation deſſen, was ſie als ſeinſollend ſetzt. Es kann alſo ſinnvollerweiſe niemals etwas als Inhalt einer Beſtimmung fungieren, deſſen Sein a priori notwendig oder a priori unmöglich iſt. Von hier aus iſt es ohne weiteres verſtändlich, daß eine Beſtimmung, 2×2 ſolle 4 ſein, ebenſo ſinnlos wäre, wie die Beſtimmung, es ſolle 5 ſein. Nur was ſein und nicht ſein kann, was ſomit auch Anfang, Dauer und Ende in der Zeit haben kann, iſt möglicher Inhalt von Beſtimmungen. Wir werden dabei zunächſt an Geſchehniſſe der äußeren und inneren Natur, an Handlungen, Unterlaſſungen u. dgl. zu denken haben. Iſt eine ſolche Beſtimmung, etwa die Beſtimmung des Leiters einer Geſellſchaft, daß eine Brücke gebaut werden ſoll, den Geſellſchaftsmitgliedern gegenüber wirkſam, ſo ſteht dieſer Sachverhalt für ſie als ein ſeinſollender da. Eine eigenartige Objektivität des Sollens gibt ſich hier kund. Es iſt viel mehr vorhanden, als das auf den Beſtimmungsakt relative als ſeinſollend Geſetztſein, welches den Inhalten aller wirkſamen und unwirkſamen Beſtimmungen in gleicher Weiſe zukommt. Andererſeits aber darf der prinzipielle Unterſchied nicht überſehen werden, der es von allem an ſich beſtehenden, etwa dem ſittlichen Seinſollen, trennt. Dies letztere iſt unabhängig von ſetzenden Akten aller Art; das andere konſtituiert ſich erſt in den beſtimmenden Akten. Das eine gilt unter allen Umſtänden, das andere ſetzt eine Wirkſamkeit der konſtituierenden Akte voraus; das eine gilt, wenn es gilt, ganz allgemein; das andere gilt nur für die Perſonen, denen gegenüber der Beſtimmungsakt wirkſam iſt.[1] Steht ein Sachverhalt einem Umkreis von Subjekten als ein infolge der Beſtimmung objektiv gebotener gegenüber, ſo iſt auch ein ihn realiſierendes Verhalten dieſer Subjekte in ſinngemäßer Konſequenz geboten. Die Beſtimmung kann ſich natürlich auch direkt auf dieſes Verhalten richten. Überall aber tritt uns der dreifache Gegenſatz entgegen: das an ſich beſtehende Seinſollen, welches die Beſtimmungen, die es als zu realiſierend ſetzen, zu gegründeten macht; das im Akte ſich konſtituierende, für einen beſtimmten Perſonenumkreis geltende Seinſollen, welches aus allen wirkſamen Beſtimmungen, mögen ſie gegründet oder ungegründet ſein, erwächſt; und ſchließlich das bloße als ſeinſollend Geſetztſein, welches relativ zu allen Beſtimmungen,

1) Eine bekannte Streitfrage der mittelalterlichen Philoſophie läßt ſich dahin formulieren: ob der ſittliche Wert an ſich beſteht und lediglich Grund iſt für die Beſtimmungen Gottes, oder ob es nichts weiter gibt als das in freien Akten Gottes ſich erſt konſtituierende und nur um dieſer Akte willen für alle Weſen verbindliche Sollen.

Digitized by Google

gegründeten und ungegründeten, wirkſamen und unwirkſamen, beſteht.

Wir begegnen bei den Beſtimmungen allen Unterſchieden, die im Weſen ſozialer Akte überhaupt gründen. So können ſie ausgehen von mehreren Perſonen zumal und können ſich an mehrere Perſonen zumal richten. Im letzteren Falle iſt es *ein* Verhalten, welches auf ſeiten der Geſamtadreſſaten als geboten erſcheint und von ihnen gemeinſam zu realiſieren iſt. Wir gehen auf eine nähere Analyſe dieſer Verhältniſſe nicht ein, unſer Intereſſe geht in dieſem Zuſammenhange nach einer anderen Richtung.

Wir haben neben der allbekannten Sphäre der Naturgegenſtände, d. h. des Phyſiſchen und Pſychiſchen, eine eigene Welt zeitlicher, aber nicht zur Natur im üblichen Sinne gehöriger, aus ſozialen Akten erwachſender Gegenſtändlichkeiten herausgehoben. Auch auf ſie können ſich Beſtimmungen beziehen, zugleich aber tritt uns hier ein überaus merkwürdiger Tatbeſtand entgegen. Während das, was zur Natur gehört, auf Grund wirkſamer Beſtimmungen als ſeinſollend daſteht für alle Perſonen, an die ſich die Beſtimmung richtet, und nunmehr der Realiſierung harrt, gibt es bei jenen Gebilden einen ſolchen zwiſchen Beſtimmung und Realiſierung gelegenen Spannungszuſtand nicht. Ebenſowenig bedarf es eines realiſierenden Verhaltens von ſeiten irgendwelcher Perſonen. Indem vielmehr die Beſtimmung vollzogen und in ihr eines jener Gebilde als ſeinſollend geſetzt wird, erwächſt *durch ſie ſelbſt* die Exiſtenz des als ſeinſollend Geſetzten. Was ſonſt das durch die Beſtimmung gebotene Verhalten von Subjekten leiſtet, leiſtet hier der Akt der Beſtimmung ſelbſt. Dies haben wir nun im einzelnen darzulegen.

Wir orientieren uns an dem Falle des Schiedsrichters, der ſelbſtverſtändlich ohne jede Bezugnahme auf ein das Schiedsgerichtsverfahren regelndes poſitives Recht gedacht iſt. Eine Rechtslage ſei ſtreitig. Es mögen ſich A. und B. darüber ſtreiten, welche ſozialen Akte zwiſchen ihnen vollzogen worden ſind, vielleicht auch darüber, welche Wirkungen in den tatſächlich vollzogenen Akten gründen. Sie bitten C. zu entſcheiden, und C. beſtimmt: A. hat einen Anſpruch auf Zahlung einer gewiſſen Summe gegen B. Dem B. gehört dagegen eine gewiſſe Sache. Daß es ſo ſein ſoll, wird beſtimmt, und nun iſt es ſo, wie beſtimmt worden iſt. Es iſt ſo, nicht auf Grund der von den beiden vollzogenen ſozialen Akte, nicht weil B. dem A. die Zahlung der Summe verſprochen und A. dem B. die Sache ins Eigentum übertragen hat. Man kann annehmen, daß alle dieſe Akte niemals ſtattgefunden haben, ja daß der Schieds-

Digitized by Google

richter nicht einmal an ihre Exiſtenz glaubt. Er beſtimmt, daß Anſpruch und Eigentum daſein ſollen, und nun ändert ſich etwas in der Welt. Das durch die Beſtimmung Geſetzte iſt kein bloßes der Realiſierung harrendes Seinſollendes, ſondern es wird in dem Augenblicke der Setzung durch die Setzung wirklich: Eigentum und Anſpruch exiſtieren kraft der Beſtimmung.

Eine derartige Beſtimmung iſt natürlich nicht ohne weiteres wirkſam, ſo wenig etwa wie ein in Vertretung vollzogener Akt. Welches ſind die Vorausſetzungen der Wirkſamkeit in unſerem ſpeziellen Falle? Es muß der Beſtimmung ein anderer ſozialer Akt vorausgegangen ſein, des näheren ein Akt, welcher von denjenigen, in deren Perſon die Beſtimmung wirkſam werden ſoll, an den Beſtimmenden adreſſiert ſein muß. Die Macht, rechtliche Wirkungen in fremden Perſonen durch Beſtimmungen hervorzubringen, muß durch dieſe Perſonen allererſt verliehen ſein. Auch hier erweiſt ſich ein Akt des Verſprechens als unzureichend. Ein Verſprechen des A. und B. an C., das gelten zu laſſen, was C. beſtimmt, würde die Beſtimmung zur Spezialiſierung eines ſchon vorher vorhandenen Anſpruchs degradieren. Es würde zudem in unſerem Falle kein Anſpruch des A. und kein Eigentum des B. erwachſen, ſondern lediglich ein Anſpruch des C., der dahin ginge, daß A. dem B. eine Sache ins Eigentum übertrage, und daß B. eine Verbindlichkeit dem A. gegenüber begründe oder anerkenne. Wird das Verſprechen, die Beſtimmungen des C. gelten zu laſſen, zwiſchen A. und B. ausgetauſcht, ſo iſt wiederum die Beſtimmung kein die Rechte ſchaffendes, ſondern ein den bereits beſtehenden Anſpruch konkretiſierendes Moment. Ferner entſteht zwar hier ein Anſpruch des A. gegen den B., aber dieſer Anſpruch geht darauf, daß B. eine Verbindlichkeit gegen A. und damit den von C. ſtatuierten Anſpruch des A. ſchafft oder anerkennt; er iſt nicht etwa dieſer ſtatuierte Anſpruch ſelbſt. Entſprechendes gilt für die Eigentumsübertragung. Wir ſehen, und das iſt das Weſentliche: in allen dieſen Fällen hat die Beſtimmung keine direkte rechtserzeugende Kraft; ſie leiſtet nur eine Spezialiſierung von Rechten und Verbindlichkeiten, die aus anderen Quellen fließen. Das Verſprechen iſt ſeinem Weſen nach unfähig, eine unmittelbare Wirkſamkeit der Beſtimmung zu erzeugen. Ein direktes Ins-Auge-faſſen des Tatbeſtandes beſtätigt denn auch, daß wir keinen Akt des Verſprechens vollziehen, wenn wir uns der Beſtimmung eines Dritten fügen. Es liegt vielmehr ein ſich »Beugen«, ein ſich »Unterwerfen« unter die künftige Beſtimmung vor. Wir nehmen dieſes Unterwerfen als einen eigenartigen — ſozialen und fremdperſonalen — Akt in

Digitized by Google

Anſpruch. Es braucht natürlich kein ſchlechthiniges ſich Unterwerfen zu ſein; es kann jederzeit begrenzt ſein durch den größeren oder geringeren Umfang des Rechtsverhältniſſes, für das Beſtimmungen getroffen werden ſollen. Innerhalb dieſer Begrenzung aber liegt in der Unterwerfung ſtets eine Erklärung an den Adreſſaten: »Es ſoll ſo ſein, wie du beſtimmſt«, und damit eine Verleihung der Macht, durch die Beſtimmung rechtliche Wirkungen in der Perſon der ſich Unterwerfenden herbeizuführen.

Es handelt ſich hier nicht darum, die aprioriſchen Zuſammenhänge in irgendeiner Weiſe zu tangieren; ihre Gültigkeit iſt vielmehr durchaus vorausgeſetzt. Die Funktion der Beſtimmung iſt es hier, die rechtlichen Gebilde, die infolge der aprioriſchen Geſetzmäßigkeiten erwachſen ſind, zu vernichten, oder die geſetzmäßig ausgeſchloſſenen rechtlichen Gebilde aus eigener Kraft zu erzeugen. Die beſtimmende Perſon wird ſehr oft Grund haben, dieſe Machtvollkommenheit auszuüben. Trennen wir das weſenhafte Sein von dem – etwa unter ethiſchem oder Zweckmäßigkeits-Geſichtspunkte — an ſich Seinſollenden, ſo braucht nicht unter allen Umſtänden das zweite mit dem erſten verknüpft zu ſein. Zwar iſt es ausgeſchloſſen, daß ein aprioriſches Sein, rein für ſich betrachtet, zugleich nicht ſein ſollte. Wohl aber kann aus der Tatſachenumgebung eines ſich realiſierenden aprioriſchen Zuſammenhanges ein ſolches Nichtſeinſollen entſpringen. So ſinnlos es wäre, zu ſagen, der Anſpruch, der aus einem Verſprechen weſensnotwendig erwächſt, ſolle aus ihm nicht erwachſen, ſo ſinnvoll kann andererſeits der Satz ſein, daß es nicht recht ſei und nicht ſein ſolle, daß der Leichtſinn oder die Unerfahrenheit eines jungen Menſchen durch andere ausgenützt wird. Das unbedachte Verſprechen ſoll nicht ſein, und darum auch nicht die – notwendig daraus erwachſenden – Anſprüche und Verbindlichkeiten. Oder, um ein Beiſpiel aus einer anderen Sphäre des Seinſollenden anzuführen: Es iſt weſensgeſetzlich ausgeſchloſſen, daß jemand eine ihm nicht gehörige Sache einem anderen ins Eigentum überträgt. Man kann es andererſeits als im Intereſſe der Verkehrsſicherheit liegend bezeichnen, daß derjenige, der ſich im guten Glauben, der Beſitzer einer beweglichen Sache ſei gleichzeitig ihr Eigentümer, die ſich von ihm übertragen läßt, in ſeinem Vertrauen nicht getäuſcht werde. Von hier aus geſehen kann man es als ſeinſollend bezeichnen, daß der Erwerber in dieſem und in analogen Fällen Eigentümer werde. So ſehen wir, wie die Exiſtenz rechtlicher Gebilde, die weſensgeſetzlich erwachſen, bzw. nicht erwachſen, unter anderem Geſichtspunkte als nicht ſeinſollend bzw. als ſeinſollend erſcheinen

Digitized by Google

kann. Daß durch ein ſolches Seinſollen das aprioriſche Sein an und für ſich nicht tangiert werden kann, iſt ſelbſtverſtändlich. Eigene, Exiſtenz aufhebende oder ſchaffende Faktoren müſſen hinzutreten, und hier eben tritt die Beſtimmung in Funktion.

Es ſind Beſtimmungen denkbar, die ihrer Intention nach dem objektiven Sein gemäß erfolgen. Es kann ſtreitig ſein, welche ſozialen Akte von zwei Parteien vollzogen worden ſind, und welche Wirkungen aus den vollzogenen entſtanden ſind. Der Schiedsrichter iſt natürlich hier weder imſtande, die Exiſtenz ſozialer Akte zu beſtimmen, noch kann er beſtimmen, daß dieſe oder jene Wirkungen aus den ſozialen Akten entſprungen ſind. Wie ſollte er auch ein vergangenes Sein oder einen a priori geforderten und realiſierten Zuſammenhang als zu realiſierend oder gar als nicht zu realiſierend ſetzen. Wohl aber vermag er, den Anſichten gemäß, welche er ſich über den früheren Vollzug ſozialer Akte und die in ihnen gründenden Weſenszuſammenhänge gebildet hat, zu beſtimmen, daß die rechtlichen Gebilde exiſtieren ſollen, welche auf Grund der von ihm angenommenen Akte und Zuſammenhänge exiſtieren würden. Die Beſtimmung ſucht ſich hier einem Sein zu fügen, möge jene Annahme des Schiedsrichters auch irrtümlich ſein; es erwächſt nun das von ihm als zu realiſierend Geſetzte – nicht kraft der ſozialen Akte und Zuſammenhänge freilich, die vielleicht weder exiſtiert haben noch gültig ſind, ſondern kraft des Beſtimmungsaktes ſelbſt.

Scharf geſchieden von den Beſtimmungen dieſer Intention ſind die Beſtimmungen, welche nicht das Seiende, ſondern das objektiv Seinſollende realiſieren wollen. Daß Abweichungen zwiſchen beidem ſehr wohl möglich ſind, haben wir verſtändlich gemacht. So kann alſo der Schiedsrichter genau wiſſen, daß aus den vorgenommenen ſozialen Akten gewiſſe rechtliche Gebilde nicht entſprungen ſind. Weil ſie aber von anderen Geſichtspunkten aus ſein ſollen, werden ſie Gegenſtand ſeiner Beſtimmung und zugleich – inſoweit er in der Lage iſt, wirkſame Beſtimmungen zu treffen – realiſiert. Oder es werden rechtliche Gebilde, die den Seinsgeſetzen nach zweifellos entſtanden ſind, kraft ſeiner Beſtimmung ihrer Exiſtenz beraubt, weil ſie nicht ſein ſollen. Das Seinſollen iſt dabei im weiteſten Umfang zu nehmen. Nicht nur ſittliche Werte im engeren Sinne, ſondern auch das Nützliche, das Angenehme, das Förderliche u. dgl., alles was als Wert erſcheinen kann, kann auch um ſeines Wertes willen als ſeinſollend erſcheinen. Das an ſich Seinſollende, welches der Exiſtenz ermangelt, erhält ſie hier, indem es zum beſtimmungsgemäß Seinſollenden wird.

Digitized by Google

Wir hatten uns bisher an dem Falle orientiert, wo ein bestimmtes konkretes Verhältnis abweichend von den in ihm realisierten Seinsverhältnissen geregelt wird. Die Sollensätze nun lassen ebensowohl wie die Seinssätze eine allgemeine Formulierung zu. Und es sind sehr wohl Fälle denkbar, in denen Personen durch die Bestimmungen anderer Personen ganz allgemein regeln lassen, was an Rechtsverhältnissen künftig unter ihnen entstehen wird. Sind solche allgemeinen Bestimmungen erlassen, so werden nicht, wie vorhin, nach Seinsgesetzen entstandene Rechtsgebilde nachträglich durch die konkrete Bestimmung erzeugt oder vernichtet. Es eröffnet sich hier eine eigenartige Sachlage, die einer genaueren Erwägung bedarf.

Nehmen wir zunächst an, es bestehe ein aprioriscber Zusammenhang, wonach aus bestimmten sozialen Akten gewisse rechtliche Gebilde unmöglich entspringen können (ein Gehören etwa aus einem Versprechen). Dann kann natürlich eine Bestimmung niemals bewirken, daß ein solches Entspringen dennoch stattfindet. Sie kann nur dahin gehen, daß immer dann, wenn ein sozialer Akt jener Art vollzogen wird, das rechtliche Gebilde unmittelbar darauf entstehen soll. Ist eine solche Bestimmung wirksam, so entsteht es in der Tat, niemals aber durch das Versprechen, sondern nach dem Versprechen und durch die Bestimmung.

Anders verhält es sich, wenn ein Notwendigkeitszusammenhang in Frage steht. Gilt ein Wesenszusammenhang, der ein Gebilde a an einen sozialen Akt b knüpft, und ist auf Grund von Sollenserwägungen eine wirksame Bestimmung ergangen, wonach jedesmal, wenn ein Akt b vollzogen ist, ein Gebilde c statt des a entstehen soll, so tritt a überhaupt nicht ins Dasein. Die Bestimmung, deren Funktion darin besteht, rechtliche Gebilde zu erzeugen und zu vernichten, kann zwar etwas, das unmöglich aus einem Akte entspringen kann, niemals aus dem Akte entspringen lassen, wohl aber vermag sie das, was notwendig aus dem Akte entspringt, am Entspringen zu verhindern. Der allgemeine Wesenszusammenhang ist dann durch die Bestimmung außer Kraft gesetzt, nicht in dem Sinne, daß er nicht mehr besteht, oder ein anderer statt seiner besteht, sondern in dem Sinne, daß der Zusammenhang, der an und für sich besteht, und dessen Gültigkeit in der »abweichenden« Bestimmung sogar vorausgesetzt ist, durch eben diese Bestimmung ausgeschaltet wird. Ähnliches haben wir ja bereits in einem ganz anderen Zusammenhange kennen gelernt. Wir wissen, daß aus dem Eigentum wesensgesetzlich alle absoluten Sachenrechte in der Person des Eigentümers entspringen, daß diese Wirkung des Rechtsverhältnisses aber außer Kraft gesetzt werden kann dadurch, daß der Eigen-

Digitized by Google

tümer dieſe Rechte anderen Perſonen einräumt. Dieſem Falle ganz parallel würde der andere laufen, daß eine Perſon, deren Beſtimmung der Eigentümer ſich unterworfen hat, allgemein beſtimmte, daß dieſes oder jenes an ſich aus dem Eigentum entſpringende Sachenrecht einer dritten Perſon zuſtehen ſolle. Im erſten Fall iſt es ein vom Eigentümer ſelbſt, im zweiten ein von der beſtimmenden fremden Perſon vollzogener Akt, der den Weſenszuſammenhang außer Kraft ſetzt.

Wir können ganz allgemein zwei Typen von Weſenszuſammenhängen unterſcheiden: ſolche, die unter allen Umſtänden gelten, und ſolche, welche nur unter der Vorausſetzung gelten, daß gewiſſe, genau zu fixierende Tatbeſtände nicht vorliegen. Zu der erſten Klaſſe gehört etwa der Satz, daß Farbe nur mit Ausdehnung in beſtimmter Weiſe vereint exiſtieren kann. Es gibt ſchlechterdings keine Umſtände, welche Farbe unausgedehnt exiſtieren laſſen könnten. Zu der zweiten Klaſſe iſt der Satz zu rechnen, daß alle Strebenserfüllung von Luſt begleitet iſt. Er iſt ſicherlich nicht durch vielfache Beobachtung gewonnen, ſondern liegt umgekehrt – als ein Satz, der im Weſen der Strebenserfüllung als ſolcher gründet – unſeren Beobachtungen leitend zugrunde. Die Gültigkeit, die ihm an ſich ausnahmslos zukommt, kann indeſſen unter beſtimmten Umſtänden ausgeſchaltet ſein; ſo iſt es möglich, daß, wenn die Frucht, die wir zu koſten erſtreben, übermäßig bitter ſchmeckt, das Luſterlebnis, welches an ſich das phänomenal als Erfüllung charakteriſierte Geſchehen begleitet, nicht zum Entſtehen kommt. Ganz entſprechend gilt der Satz, daß aus dem Eigentum an und für ſich alle Sachenrechte in der Perſon des Eigentümers entſpringen müſſen, nur unter der Vorausſetzung, daß keine entgegenſtehenden Einräumungs- oder Übertragungsakte von ſeiner Seite ſtattgefunden haben. Und es gelten alle rechtlichen Notwendigkeitszuſammenhänge nur unter der Vorausſetzung, daß keine entgegengeſetzten Beſtimmungen vorliegen, deren Wirkſamkeit durch beſtimmte Akte der Perſonen fundiert iſt, für welche jene Weſensgeſetze an und für ſich gegolten hätten. Formuliert man die rechtlichen Weſensgeſetze ſo, daß alle Ausſchaltungsmöglichkeiten in ihren Inhalt mit aufgenommen ſind, ſo gelten ſie bedingungslos. Anderenfalls iſt ihre Geltung durch das Nichtvorhandenſein jener Möglichkeiten bedingt. In jedem Falle aber bleibt es dabei, daß ſie *an und für ſich* eine ausnahmsloſe Geltung beſitzen.[1]

1) Es wird hier deutlich, wie genau man zwiſchen Ausnahmeloſigkeit und unbedingter Gültigkeit unterſcheiden muß. Kein Weſensgeſetz läßt natürlich als ſolches Ausnahmen zu. Wohl aber kann ſeine Geltung eine bedingte (im angegebenen Sinne) ſein.

Digitized by Google

Die Unterschiede, die wir innerhalb der Bestimmungssphäre gemacht haben, sind nun klar herausgetreten. In dem Erlebnisvollzuge der Bestimmung realisiert sich der Bestimmungsakt, den man mit dem Befehlsakte nun nicht mehr verwechseln wird. Ihm und seiner Objektivation, dem Bestimmungssatz, entspricht als gegenständliches Korrelat das, was bestimmt wird, daß etwa unter den Umständen A ein B sein soll. Von einer »Begründetheit« oder »Gültigkeit« der Bestimmung reden wir, wenn das als seinsollend Gesetzte auch an sich sein soll, von ihrer »Wirksamkeit« oder »Geltung«, wenn der gesetzte Inhalt jene eigentümliche auf die Personengruppe, an welche sich die Bestimmung wendet, beschränkte und sich einzig und allein in ihr konstituierende Sollensobjektivität besitzt. Als einen Fall eigener und für unseren Gedankenkreis besonders wichtiger Wirksamkeit der Bestimmung heben wir hervor — was in der Sphäre der natürlichen Tatsachen unmöglich ist: die unmittelbare Realisierung der als seinsollend gesetzten rechtlichen Gebilde. Die Wirkung der Bestimmungsakte kann hier in einem Existenzialsatze wiedergegeben werden. Weil wirksam bestimmt ist, daß etwa aus gewissen sozialen Akten ein gewisses rechtliches Gebilde erwächst, besitzt die Behauptung Richtigkeit, daß innerhalb des betreffenden Personenkreises auf Grund jener Akte jene Gebilde wirklich zur Existenz gelangen. Die logische Geltung von Urteilssätzen ist hier, wie man sieht, gegründet in der rechtlichen Geltung von Bestimmungssätzen.

Betrachtet man die Rechte in bezug auf aprioriſche Wesensgesetze einerseits und auf wirksame Bestimmungssätze andererseits, so ist das Verhältnis sehr verschieden und in gewisser Weise entgegengesetzt. Weil in gewissen sozialen Akten notwendig gewisse Rechte gründen, gilt der diesen Sachverhalt »wiedergebende« Behauptungssatz. Weil andererseits ein Bestimmungssatz wirksam ist, existieren die durch ihn gesetzten Rechte. Die bekannte Frage nach der Priorität oder Posteriorität der »subjektiven Rechte« beantwortet sich also verschieden, je nachdem man ihr Verhältnis zu rechtlichen Wesensbehauptungen oder zu rechtlichen Bestimmungen im Auge hat. Die unter gewissen Umständen a priori notwendige Existenz subjektiver Rechte macht die entsprechenden Behauptungen wahr. Die Wirksamkeit der sie setzenden Bestimmungen läßt die subjektiven Rechte notwendig existieren.

§ 9. Das positive Recht. Wir können nun jenem Einwand begegnen, der — scheinbar auf unbezweifelbare historische Tatsachen gestützt — die Rechtsphilosophie so sehr gehemmt und insbesondere

Digitized by Google

die Einſicht in die rechtlichen Weſenszuſammenhänge und ihre Beziehungen zum poſitiven Recht unmöglich gemacht hat. Von einem »Widerſpruch« zwiſchen aprioriſcher Rechtslehre und poſitivem Rechte kann nicht die Rede ſein, nur von Abweichungen der Sollensbeſtimmungen von den Seinsgeſetzen. Die Abweichungen aber können niemals gegen die Gültigkeit der aprioriſchen Seinsgeſetze geltend gemacht werden, da es, wie wir gezeigt haben, ja eben ſolche Seinsgeſetze ſind, die ſie allererſt möglich und verſtändlich machen. Die ſich ſo wiſſenſchaftlich gebärdende und doch im letzten Grunde überaus kindliche Vorſtellung, es könnten die Zuſammenhänge, welche als im Weſen ſozialer Akte gründend von uns mit Evidenz erſchaut werden, durch das Studium hiſtoriſcher Fakten widerlegt werden, erweiſt ſich als durchaus haltlos, ja als widerſinnig in dem Augenblicke, wo gezeigt wird, daß die angeblich widerlegenden hiſtoriſchen Rechtsſetzungen als Beſtimmungen ſelbſt ſoziale Akte ſind, von denen aprioriſche Zuſammenhänge gelten, und daß dieſe Zuſammenhänge erſt die Wirkſamkeit der Beſtimmungen und damit jene hiſtoriſchen Fakten ermöglichen, welche man ganz allgemein gegen die Geltung aprioriſcher Zuſammenhänge in dieſer Sphäre geltend machen möchte.

Spezieller geſprochen ſtellt ſich die Sachlage nun ſo dar: Rechtliche Beſtimmungen ſetzen als ſolche ihren Inhalt als ſeinſollend. In dieſer Hinſicht ſtehen ſie alle auf gleicher Stufe. Neben dem Satze, daß Anſprüche durch ihren Inhaber ohne Zuziehung des Gegners regelmäßig an Dritte übertragen werden können, ſteht der Satz des Strafgeſetzbuches, daß die mit Überlegung ausgeführte Tötung eines Menſchen mit dem Tode beſtraft wird, beide Sätze weder Behauptungen eines Soſeins, noch Befehle eines Verhaltens, ſondern echte Beſtimmungen eines Soſeinſollens. Während aber die Strafrechtsbeſtimmung das, was ſie als ſeinſollend ſetzt, durch die Setzung ſelbſt nicht unmittelbar realiſieren kann, inſofern hier Handlungen und Begebenheiten der äußeren und inneren Natur in Frage ſtehen, handelt es ſich bei jener bürgerlich-rechtlichen Beſtimmung um Gegenſtändlichkeiten der rein rechtlichen Sphäre, die in einer wirkſamen Beſtimmung und durch ſie zur Exiſtenz gelangen können. Jener Einwand kann ſeinen Ausgangspunkt von dem Beſtimmungs*ſatze* nehmen, oder von der Beſtimmungs*wirkung*. *Entweder* erklärt er es für unmöglich, daß es rechtliche Weſensgeſetze gibt, weil die hiſtoriſche Erfahrung Rechtsſätze aufweiſt, die zu ihnen in Widerſpruch ſtehen. Dieſer Einwand erledigt ſich damit, daß die Rechtsſätze als Beſtimmungsſätze beſtehenden Sachverhalten und den ſie formulierenden Urteilsſätzen überhaupt nicht widerſprechen, ſon-

Digitized by Google

dern nur von ihnen abweichen können, und daß ferner eine solche Abweichung des bestimmungsgemäß Seinsollenden von dem unabhängig von der Bestimmung Seienden nicht nur sehr wohl möglich, sondern sehr häufig sogar das treibende Motiv einer Bestimmung ist. Oder man geht von der Voraussetzung aus, daß kraft der Wirksamkeit der Bestimmung sich ein neues Sein konstituiert und macht nun geltend, daß rechtliche Wesensgesetze, daß z. B. der Satz von der ausnahmslosen Erzeugung eines Anspruches durch ein Versprechen nicht gelten könne, insofern ihm die tatsächliche Unmöglichkeit einer solchen Erzeugung in manchen Fällen auf Grund des bürgerlichen Rechtes widerspricht. Dieser Einwand wird dadurch hinfällig, daß jene aprioriſche Notwendigkeit zwar an sich ausnahmslos gilt, aber nur solange nicht durch abweichende wirksame Bestimmungen ein anderes bestimmt ist. Nicht so ist es, daß aus einem Versprechen an eine Person ein Anspruch unter gleichen Bedingungen sowohl entspringen als nicht entspringen kann – das wäre in der Tat ein Widerspruch –, sondern so, daß der Anspruch, der an und für sich in dem Versprechen gründet, kraft einer wirksamen Bestimmung ausgeschlossen sein kann. Insofern jener Einwand in diesem Falle ein Nichtvorhandensein des Anspruches infolge der Bestimmung und in anderen Fällen das Vorhandensein eines rechtlichen Gebildes infolge der Bestimmung voraussetzt, basiert er auf jenen von sozialen Akten geltenden Wesensgesetzlichkeiten, deren Geltung er bestreitet, er ist also widersinnig im prägnanten Sinne.

Worin die Wirksamkeit positiver Rechtsbestimmungen – falls sie besteht – fundiert ist, ist ein Problem, mit welchem sich allein die Philosophie des positiven Rechtes, nicht aber die aprioriſche Rechtslehre zu befassen hat. Es sollten ja hier lediglich die Einwände zurückgewiesen werden, welche den Bestand der letzteren bedrohen. Hinweisen aber wollen wir noch darauf, daß gewisse philosophische Rechtstheorien, von diesem Punkte aus gesehen, neue Beleuchtung erfahren. Im Sinne der – sachlich natürlich nicht haltbaren – Theorien, welche sich die Staats- und Rechtsgemeinschaft in einem Unterwerfungsakte der Staats- und Rechtsgenossen konstituieren lassen, liegt es zweifellos, eben dadurch die unmittelbare Wirksamkeit der in diesem Staate und für diese Rechtsgenossen erlassenen Bestimmungen verständlich zu machen. Der Unterwerfung nun ist eine personale Richtung wesentlich. Sie kann nur da herangezogen werden, wo die Rechtsbestimmungen von einer einzelnen Person – dem absoluten Monarchen etwa – vollzogen werden. Man kann versuchen, auch andere Akte zur »Erklärung« der Rechtswirksamkeit heran-

Digitized by Google

zuziehen. Wie es Perſonen gegenüber eine Unterwerfung gibt, gibt es auch eigenartige Akte der Anerkennung, die ſich direkt auf den Inhalt von Beſtimmungsakten bzw. von Beſtimmungsſätzen beziehen. Wir wollen hier nicht unterſuchen, ob dadurch, daß ein Umkreis von Perſonen ein Syſtem von Rechtsſätzen – ausdrücklich oder durch ſymboliſche Handlungen – anerkennt, dieſem Syſtem in derſelben Weiſe Wirkſamkeit zuwächſt, wie durch Akte perſonaler Unterwerfung. Es ſei nur darauf hingewieſen, daß bei den Theorien, welche die »Poſitivität« des Rechtes aus der Anerkennung durch die Rechtsgenoſſen ableiten, vermutlich auch die Abſicht zugrunde liegt, die unmittelbare Wirkſamkeit dieſes poſitiven Rechtes auf dieſe Weiſe verſtändlich zu machen.[1]

Die poſitivrechtlichen Beſtimmungen ſetzen Sollensſachverhalte, um ſie eben dadurch in Seinsſachverhalte zu verwandeln. Hierin liegt die Erklärung dafür, daß die Lehrbücher des bürgerlichen Rechtes Seinsbehauptungen ausſprechen unter Berufung auf gleichlautende Sollensbeſtimmungen des Geſetzes. Aber die Funktion des poſitiven Rechtes erſchöpft ſich nicht in dieſer Wirkſamkeit. Es erzeugt nicht nur Rechte, Verbindlichkeiten u. dergl., ſondern es hat zugleich für ihre Durchſetzung zu ſorgen. Wir haben früher geſehen, daß zu dem Anſpruche zwar weſensgeſetzlich ein Verhalten des Gegners »gehört«, daß dieſes Verhalten aber keineswegs notwendig Exiſtenz annehmen muß; wir können hinzufügen, daß das abſolute Recht auf ein eigenes Verhalten es nicht ausſchließt, daß dieſes Verhalten von außen gehindert oder geſtört wird. Das poſitive Recht hat die Aufgabe, für die Exiſtenz des in dieſer Weiſe Gebotenen oder für die Exiſtenzmöglichkeit des Erlaubten zu ſorgen. Es erfüllt ſie ganz allgemein durch die Gewährung des Rechtsſchutzes, bei Anſprüchen insbeſondere durch Verleihung der Befugnis, auf die fremde Leiſtung zu klagen und damit regelmäßig[2] auch der Möglichkeit, ſie zwangsweiſe herbeizuführen; bei abſoluten Rechten – in ſehr merkwürdiger Weiſe – durch Einſchiebung von Anſprüchen der Rechtsinhaber, deren Inhalt dann wiederum zum Gegenſtand einer Leiſtungsklage und eventuellen Erzwingung gemacht werden kann. So hat der Nießbraucher einer Sache nicht nur einen Anſpruch auf Herausgabe, wenn ihm der Beſitz entzogen oder vorenthalten wird,

1) Anerkannt werden können auch Regeln, die ſich allmählich herausgebildet haben, ohne jemals in einem Beſtimmungsſatze geſetzt oder auch nur in einem Satze formuliert worden zu ſein. So kann man verſuchen, von hier aus auch die Wirkſamkeit des nicht kodifizierten Rechtes begreiflich zu machen.

2) Vgl. aber ZPO. § 888 II.

Digitized by Google

sondern er hat auch den Anspruch darauf, daß alle anderen Störungen und Beeinträchtigungen seiner Rechte beseitigt werden usf. Indem das positive Recht diese Ansprüche des Rechtsinhabers anerkennt[1] und ihren Inhalt eventuell zwangsweise durchsetzt, sichert es die Ausübung des absoluten Rechtes.

Neben den rechtlich geschützten, kennt das positive Recht auch rechtlich nicht geschützte Ansprüche. Sie sind zwar von ihm als Ansprüche[2] anerkannt, entbehren aber des Rechtsschutzes im bisherigen Sinne. So verliert ein – an sich klagbarer – Anspruch nach Ablauf der Verjährungsfrist und auf Grund der Einrede der Verjährung die Klagbarkeit. Daß er als Anspruch auch dann noch vorhanden ist, zeigt sich daran, daß er zur Grundlage eines Anerkenntnisses gemacht, durch Pfandrecht gesichert sein, zur Aufrechnung benutzt werden kann usf., vor allem aber auch darin, daß die Realisierung des Inhaltes durch den Gegner als Erfüllung gilt, und nicht etwa als Schenkung oder als ungerechtfertigte Bereicherung des Anspruchsinhabers aufgefaßt werden kann. Das positive Recht kennt eine ganze Reihe solcher »naturaler Obligationen«, die im einzelnen sehr verschiedene Eigenschaften aufweisen, alle aber darin übereinstimmen, daß ihnen einerseits der Rechtsschutz fehlt, und daß andererseits die Leistung ihres Inhaltes als Erfüllungshandlung gilt. Diese »natürlichen Ansprüche« dürfen nicht verwechselt werden mit den Ansprüchen, die – unabhängig von jedem positiven Rechte – im Wesen sozialer Akte gründen. Genau so, wie die rechtlich geschützten, so sind auch die rechtlich nicht geschützten Ansprüche positivrechtlicher Natur, d. h. sie existieren lediglich kraft Bestimmung des positiven Rechtes. Daß sie sich zugleich aus den vorangehenden Umständen wesensnotwendig ergeben, ist damit durchaus nicht gesagt; man denke etwa an einen auf Grund eines Versprechens zugunsten eines Dritten diesem erwachsenen und dann verjährten Anspruch. Und umgekehrt brauchen selbstverständlich nicht alle wesensgesetzlich entspringenden Ansprüche, die nicht mit Rechtsschutz versehen sind, als Naturobligationen anerkannt zu sein; man denke etwa an den auf Grund des Versprechens, ein bestimmtes Testament zu errichten, wesensgesetzlich erwachsenden Anspruch.

---

1) Wie schon erwähnt, untersuchen wir in diesen Zusammenhängen nicht, ob diese Ansprüche alle oder zum Teil im Wesen der absoluten Rechte gründen, oder ob sie lediglich auf positiver Rechtsbestimmung beruhen.

2) Wir bitten, zu beachten, daß »Anspruch« hier in dem von uns bisher stets gebrauchten und für die aprioriſche Rechtslehre allein maßgebenden Sinne gemeint ist.

Digitized by Google

Es ſind – den naturalen Anſprüchen analog – auch abſolute Rechte denkbar, denen der poſitive Rechtsſchutz fehlt. Bei Störungen der Rechtsausübung würden dann den ſtörenden Perſonen gegenüber keine klagbaren Anſprüche auf Beſeitigung der Beeinträchtigung erwachſen; handelt es ſich um Sachenrechte, ſo würde die Beſitzentziehung keinen Anſpruch auf Rückgabe der Sache auf Grund des Rechtes nach ſich ziehen uſf. Man könnte hier von naturalen abſoluten Rechten, ſpezieller von naturalen Sachenrechten reden. Ihr Begriff iſt durchaus widerſpruchsfrei, und ſie ſelbſt ſind ebenſowohl »möglich«, wie die des Rechtsſchutzes ebenfalls entbehrenden naturalen Anſprüche.

Die Freiheit des poſitiven Rechtes erſtreckt ſich nicht nur darauf, abweichend von den Weſensgeſetzen, an beſtimmte ſoziale Akte diejenigen Folgen zu knüpfen, welche um der Gerechtigkeit oder Verkehrsſicherheit oder einer anderen rechtlich in Betracht kommenden Zweckmäßigkeit willen geboten erſcheinen; vielmehr pflegt es auch geſchäftliche Erklärungen mehr oder minder unbeſtimmten Inhaltes im Sinne beſtimmter ſozialer Akte zu interpretieren. Wer eine Sache »kaufen« oder »verkaufen« will, erſtrebt einen beſtimmten Erfolg und ſucht ihn durch die Erklärung »ich kaufe« oder »ich verkaufe« zu realiſieren. Eine Klarheit darüber, in welcher Weiſe ſich der erſtrebte Erfolg realiſieren ſoll, braucht durchaus nicht zu beſtehen; nur über das ſchließliche Ziel – den Eigentumsübergang der Sache an den Käufer und einer beſtimmten Geldſumme an den Verkäufer – iſt man ſich einig. Es beſtehen aber ſehr verſchiedene Wege, die zu dieſem Ziele führen können. Heben wir nur vier heraus: es wäre – allerdings nur unter beſtimmten Vorausſetzungen – denkbar, daß ein ſofortiger Eigentumsübergang von Sache und Geld ſtatthätte, oder ein Eigentumsübergang der Geldſumme und ein Verſprechen der Übereignung der Sache; oder es kann ein ſofortiger Eigentumsübergang der Sache mit einem gleichzeitigen Zahlungsverſprechen ſtattfinden, oder ein gegenſeitiges Verſprechen von Zahlung und Übereignung. Nur im erſten Falle wäre der Endzweck ſofort erreicht; im zweiten wäre die Übereignung der Sache, im dritten die Zahlung, im vierten ſogar beides noch als weitere Schritte erforderlich. Je nachdem das poſitive Recht, geleitet etwa durch praktiſche Rückſichten, dasſelbe Übereinkommen »ich kaufe« und »ich verkaufe« im Sinne von Verſprechungen oder Eigentumsübertragungen auffaßt, verknüpft es mit ihm verſchiedene rechtliche Wirkungen. So erteilt das BGB. dem Kaufvertrag bekanntlich lediglich die Wirkungen eines gegenſeitigen Ver-

Digitized by Google

ſprechens[1], während ſich nach dem Rechte des code civil an ihn die Wirkungen einer Übereignung des Verkäufers und eines Zahlungsverſprechens des Käufers knüpfen.[2]

Beſonders deutlich tritt dieſe Interpretationsfreiheit des poſitiven Rechtes bei Leihe und Miete zutage. Unterſuchen wir vorurteilslos die Intention, die normalerweiſe bei einem Menſchen, welcher eine ihm gehörige Sache leihweiſe oder mietweiſe einem anderen überläßt, vorhanden zu ſein pflegt, ſo finden wir, daß er ihm das Recht einräumen will, die Sache zu gebrauchen. Mag dabei auch irgendein Verſprechen mit unterlaufen, etwa das des Vermieters, dem Mieter den Gebrauch der Sache auch poſitiv zu gewährleiſten, ſo liegt doch auch dann der Schwerpunkt zweifellos nicht in dieſem Verſprechen und dem daraus entſpringenden Anſpruch des Mieters, ſondern in der Einräumung und dem daraus entſpringenden abſoluten Rechte zum Gebrauch. Demgemäß fühlen ſich auch Entleiher und Mieter in erſter Linie als Inhaber des Gebrauchsrechtes an der Sache und nicht als Inhaber eines Anſpruchs auf ein Verhalten des Verleihers oder Vermieters. In vollem Widerſpruch nun zu dieſer »natürlichen« Sachlage beſtimmt das BGB. (§§ 598 und 535), daß durch den Leih- bzw. Mietvertrag der Verleiher bzw. Vermieter verpflichtet wird, dem Entleiher bzw. Mieter, den Gebrauch der Sache zu geſtatten bzw. zu gewähren. Mit keinem Worte iſt hier von Gebrauchsrechten des Entleihers und Mieters die Rede; es ergeben ſich auf ihrer Seite nur Anſprüche auf ein beſtimmtes Verhalten ihrer Vertragsgegner. Es erſcheint uns nicht angängig, mit Endemann[3] zu ſagen, daß das Gebrauchsrecht »als obligatoriſches beſtellt« werde. Entweder liegt ein Gebrauchsrecht vor; dann haben wir ein abſolutes Recht und zwar, da das Gebrauchen ſich ſtets auf Sachen bezieht, ein abſolutes Sachenrecht. Daß dieſes Recht vom Vermieter eingeräumt iſt, und daß man, inſoweit es ſeine eventuelle Stellung als Eigentümer tangiert, davon reden kann, daß es »ihm gegenüber« beſteht, ändert daran nichts.

1) BGB. § 433. Durch den Kaufvertrag wird der Verkäufer einer Sache verpflichtet, dem Käufer die Sache zu übergeben und das Eigentum an der Sache zu verſchaffen..... Der Käufer iſt verpflichtet, dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis zu zahlen und die gekaufte Sache abzunehmen.

2) Code civil Art. 1583: Elle (la vente) est parfaite entre les parties, et la propriété est acquise de droit à l'acheteur à l'égard du vendeur, dès qu'on est convenu de la chose et du prix, quoique la chose n'ait pas encore été livrée ni le prix payé.

3) a. a. O. § 167 (ſpeziell bezüglich der Miete).

Digitized by Google

Das alles gilt ja auch vom Nießbrauch, den niemand als ein obligatoriſches Recht auffaſſen wird. Oder es liegt ein obligatoriſches Recht vor; dann muß es ſich als ſolches notwendig auf ein fremdes Verhalten beziehen. Ein obligatoriſches Recht aber auf den eigenen Gebrauch iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. §§ 535 und 598 BGB. verleihen zweifellos nichts weiter als einen rein obligatoriſchen Anſpruch auf ein Verhalten des Vermieters bzw. des Verleihers. Inſoweit liegt eine frei geſtaltende Auffaſſung des Miet- bzw. Leihvertrags durch das poſitive Recht vor; an Erklärungen, in deren Sinn ein ſozialer Akt des Einräumens liegt, werden Anſprüche als rechtliche Folgen geknüpft, gleich als ob es ſich um bloße Verſprechungen handelte.

Dabei nun können wir uns nicht beruhigen. Man wird zunächſt bemerken, daß das Verhalten des gebrauchenden Mieters oder Entleihers doch gewiß nicht auf derſelben Stufe ſteht, wie das Verhalten eines beliebigen ſich den Gebrauch anmaßenden Dritten; daß man es berechtigt nennen muß und ſomit auch von einem auf es bezüglichen abſoluten Rechte ſprechen darf. Vom poſitiv-rechtlichen Standpunkte wird man natürlich entgegnen, daß auf Grund der Willenserklärungen oder «ſozialen Akte« des Vermieters und Verleihers vielleicht »weſensgeſetzlich« ſolche abſoluten Rechte erwachſen mögen, daß aber nach dem zweifelsfreien und juriſtiſch allein maßgebenden Inhalte der §§ 535 und 598 ſolche Rechte durch das Geſetz nicht anerkannt, ſondern durch ganz andersartige erſetzt worden ſind. Ganz erledigend aber ſcheint uns dieſe Entgegnung nicht zu ſein. Es iſt ja kein beliebiges Verhalten, auf welches nach Geſetzesvorſchrift der Entleiher Anſpruch hat, kein Verhalten, welches ganz und gar außer Zuſammenhang ſtünde mit ſeinem »natürlicherweiſe« ſich ergebenden abſoluten Rechte; vielmehr erſcheint uns die Anerkennung des erſten nicht möglich zu ſein, ohne ſinngemäß zugleich die Anerkennung des zweiten zu implizieren. In dem »Geſtatten« haben wir einen eigenartigen Akt, der weſentlich fremdperſonal iſt und ſich regelmäßig auf ein fremdes Verhalten bezieht. Es iſt ſinnvollerweiſe nur da möglich, wo noch kein Recht des Fremden auf das Verhalten beſteht, wo andererſeits aber der Geſtattende in der Lage iſt, eine ſolche Berechtigung zu verleihen. Dem Vollzuge des Geſtattens entſpricht dann notwendig das Erwachſen eines »Dürfens« oder Berechtigtſeins der anderen Perſon. Inſofern der Verleiher den Gebrauch der Sache geſtattet, entſteht alſo ein Gebrauchen-Dürfen oder eine Gebrauchsberechtigung auf ſeiten des Entleihers. Das BGB. erkennt zunächſt nur einen Anſpruch auf Ge-

Digitized by Google

ſtattung an. Inſofern es aber damit beſtimmt, daß auf Grund des Leihvertrages ein Geſtatten des Gebrauches ſtattfinden ſoll, iſt die notwendige Folge dieſes Geſtattens – die Gebrauchsberechtigung des Entleihers – von der Beſtimmung ſinngemäß mitumfaßt, ganz analog wie jedes Wollen die notwendigen Folgen des Gewollten ſinngemäß mitumſpannt. Zu einem aktuellen und ausdrücklichen Beſtimmungsakte braucht es dort freilich ebenſowenig zu kommen, wie hier zu einem aktuellen Wollen.

In unſerem ſpeziellen Falle werden dieſe allgemeinen Erwägungen durch den Wortlaut des Geſetzes durchaus beſtätigt. Nach § 603 BGB. darf der Entleiher von der entliehenen Sache keinen anderen als den vertragsmäßigen Gebrauch machen. Den vertragsmäßigen Gebrauch alſo darf er machen, d. h. er hat eine Gebrauchsberechtigung an der Sache, inſoweit es dem Inhalte des Vertrages entſpricht.[1] Bei den Mietsvorſchriften fehlt eine gleich ausdrückliche Beſtimmung. Es iſt aber nicht zweifelhaft, daß die Rechtsſtellung des Mieters in dieſer Beziehung nicht anders und vor allen Dingen nicht ungünſtiger ſein kann als die des Entleihers. So können wir alſo, bei Miete wie bei Leihe (und entſprechend natürlich bei der Pacht), von einer dinglichen Gebrauchsberechtigung, einer Berechtigung an der Sache, reden. Freilich darf das nicht mißverſtanden werden. Wir ſind nicht, wie etwa Schuppe, der Anſicht, daß »die Kluft zwiſchen dinglichem und obligatoriſchem Recht überhaupt zu den Dogmen gehört«, daß »der Wert dieſer Unterſcheidung ein bedingter iſt«.[2] Vielmehr behaupten wir einen ſchroffen Weſensunterſchied zwiſchen den Rechten auf fremdes Verhalten und dem Rechte auf das Eigenverhalten an einer Sache, einen Unterſchied, der ſich auch in den weſensgeſetzlichen Vorausſetzungen und Folgen beider Rechtstypen auf das deutlichſte zeigt; erſt auf Grund der Geltendmachung dieſes Unterſchiedes ſind wir ja zu unſerem Reſultat gelangt. Wir wollen obligatoriſche Anſprüche keineswegs aufgehen laſſen in dinglichen Rechten; auch uns ſtellen ſich Miete und Leihe dar als Verträge, aus denen in erſter Linie rechtlich geſchützte Anſprüche erwachſen, die aber zugleich – in ſinngemäßer Konſequenz – den Gebrauch der betr. Sachen zu einem berechtigten machen. Das Gebrauchsrecht iſt freilich ſelbſt nicht rechtlich geſchützt; hier zeigt ſich, wie notwendig unſere früheren Scheidungen der verſchiedenen

1) Eine Vergleichung der beiden Sätze des § 603 zeigt, daß das BGB. zwiſchen Dürfen und Berechtigtſein keinen Unterſchied macht. Vgl. auch etwa § 904 und 909.

2) Schuppe, Der Begriff des ſubjektiven Rechtes S. 194.

Digitized by Google

Bedeutungen von dinglich und obligatoriſch waren.[1] Es iſt kein Zweifel, daß nach dem Sinne der geſetzlichen Beſtimmungen das Gebrauchsrecht, etwa des Entleihers, nur ſolange beſtehen ſoll, als das Eigentum der Sache konſtant bleibt, daß es mit dem Eigentumswechſel der Sache untergeht. Es fehlt ihm alſo die »Haftbarkeit« an der Sache im früheren Sinne. Es beſteht ferner kein Zweifel daran, daß der Entleiher in ſeiner Eigenſchaft *als Entleiher* (die natürlich von ſeiner Eigenſchaft als Beſitzer ſehr wohl zu unterſcheiden iſt) nicht geſchützt iſt gegen Eingriffe Dritter, daß ihm aus ſeinem Gebrauchsrecht kein Herausgabeanſpruch erwächſt gegen denjenigen, der in den Beſitz der geliehenen Sache gekommen iſt, kein Anſpruch auf Beſeitigung der Beeinträchtigung gegen den ſtörenden Dritten uſf. Das alles aber ſchließt nicht aus, daß er Inhaber eines abſoluten Rechtes auf den Gebrauch einer Sache iſt, d. h. alſo Inhaber eines abſoluten Sachen- (oder »dinglichen«) Rechtes. Wie der Mangel des Rechtsſchutzes dem Anſpruch ſeinen Anſpruchscharakter beläßt, ſo auch dem Rechte an der Sache den Sachenrechtscharakter. Es tritt uns hier ein *naturales Sachenrecht* entgegen.[2] Wir halten auch hier auf das ſtrengſte auseinander die aus gewiſſen ſozialen Akten weſensgeſetzlich erwachſenden, vom poſitiven Recht aber nicht anerkannten und geſchützten, die vom poſitiven Recht anerkannten und geſchützten und endlich die vom poſitiven Recht anerkannten, aber nicht geſchützten abſoluten Rechte. Während aber die Anerkennung naturaler Anſprüche zumeiſt aus anderen Rechtsbeſtimmungen *erſchloſſen* werden muß, können wir uns hier auf die ausdrücklich anerkennende Beſtimmung des § 603 berufen.

Man wird die hier vertretene Anſicht nicht mit der Theorie verwechſeln, welche einige Juriſten ſpeziell für die Miete aufgeſtellt haben. Wenn insbeſondere Coſack[3] den § 571[4] für dieſe »dingliche« Natur der Miete an Grundſtücken in Anſpruch nimmt, ſo können wir dem keineswegs zuſtimmen. Wir können aus ihm nur entnehmen, daß die Anſprüche des Mieters aus dem Mietvertrage nach

1) Vgl. oben § 6.

2) Mit Rückſicht auf den poſitivrechtlichen Sprachgebrauch, welcher unter dem »Recht an der Sache« ohne weiteres das mit Rechtſchutz begabte Sachenrecht zu verſtehen pflegt, wird es ſich empfehlen, innerhalb poſitivrechtlicher Zuſammenhänge von naturalen *Berechtigungen* an der Sache zu reden.

3) a. a. O. § 238.

4) § 571, I: Wird das vermietete Grundſtück nach der Überlaſſung an den Mieter von dem Vermieter an einen Dritten veräußert, ſo tritt der Erwerber an Stelle des Vermieters in die ſich während der Dauer ſeines Eigentums aus dem Mietverhältnis ergebenden Rechte und Verpflichtungen ein.

Digitized by Google

Überlaſſung des Grundſtückes an den Mieter variabler Natur (in unſerem früheren Sinne) werden, d. h. daß ſie nicht ein für allemal an die Perſon des Vermieters als Gegner gebunden ſind, ſondern mit dem Eigentumsübergang eine Änderung der perſönlichen Richtung erfahren. Mit dem Anſpruch wird ſinngemäß dann auch das von uns angenommene naturale dingliche Recht fortdauern, ſelbſtverſtändlich ohne deshalb vom Augenblicke des Eigentumswechſels an den rechtlichen Schutz zu erfahren, deſſen es vorher entbehrte. Dagegen erſcheint es uns nicht begründet zu ſein, mit Coſack aus der Tatſache, daß der Gewährungsanſpruch des Grundſtückmieters ſich auch gegen den neuen Eigentümer richtet, zu ſchließen, daß er eben darum auch ein dingliches, rechtlich gegen Eingriffe Dritter geſchütztes Gebrauchsrecht an der Sache beſitzen müſſe. Die Exiſtenz eines variablen (und inſofern »dinglichen«) Anſpruchs und die Exiſtenz eines gegen Dritte wirkſamen abſoluten dinglichen Rechtes ſind grundverſchiedene Dinge. Das eine kann ſehr wohl ohne das andere vorhanden ſein.[1]

Die von uns vertretene Anſicht iſt weniger beſchränkt als die Coſackſche, inſofern ſie die Leihe und alle Fälle der Miete (und Pacht) umfaßt; ſie iſt beſchränkter, inſofern ſie in den Fällen des § 571 zwar ein mit der Variabilität des Anſpruches gegebenes, den Eigentumswechſel *überdauerndes* Sein des vorher ſchon beſtehenden naturalen Sachenrechtes anerkennt, ohne indeſſen einen Grund dafür zu ſehen, dieſem Rechte eine Geſchütztheit gegen Eingriffe Dritter zuzuſprechen. Damit werden auch die praktiſchen Folgerungen, welche Coſack aus ſeiner Theorie zieht, für uns hinfällig. Trotzdem glauben wir nicht, daß das Vorhandenſein des naturalen Sachenrechtes praktiſch-juriſtiſch ganz bedeutungslos iſt. Es kann hier nur ein Hinweis auf eine Möglichkeit der Anwendung gegeben werden. Wie die Realiſierung des Inhaltes eines naturalen Anſpruches ſich poſitivrechtlich als *Erfüllungshandlung* darſtellt, ſo werden wir auch die Realiſierung des Inhaltes eines naturalen abſoluten Rechtes durch den Inhaber als *Ausübungshandlung* betrachten dürfen. Damit wäre dann geſagt, daß das Verhalten eines Entleihers, welcher den Gebrauch einer ihm vertragsmäßig auf eine beſtimmte Zeit geliehenen Sache ausübt, ohne das geringſte Intereſſe daran zu haben, nur zu dem Zwecke, den Verleiher durch den Gebrauch zu ſchädigen, nach § 226 BGB. unzuläſſig iſt.[2] Nimmt man dagegen — wider den Wortlaut des § 603 —

1) Vgl. Crome, »Die juriſtiſche Natur der Miete nach dem Deutſchen Bürgerlichen Geſetzbuch«, Jherings Jahrbücher, Bd. 37, S. 1 ff.

2) Die Ausübung eines Rechtes iſt unzuläſſig, wenn ſie nur den Zweck haben kann, einem anderen Schaden zuzufügen.

Digitized by Google

nur einen obligatoriſchen Anſpruch des Entleihers aus, ſo iſt die Anwendung des Schikaneparagraphen nicht möglich, da der Gebrauch der Sache nicht als die »Ausübung« des – an ſich überhaupt nicht ausübungsfähigen – Anſpruches betrachtet werden kann.

Der Begriff der naturalen abſoluten Rechte iſt in ſeiner Anwendung keineswegs auf Miete und Leihe allein beſchränkt. Der Nießbrauch iſt nach poſitivrechtlicher Vorſchrift nicht übertragbar; dagegen kann ſeine Ausübung einem anderen überlaſſen werden (BGB. § 1059). Es muß die Frage nach der rechtlichen Stellung dieſer ausübenden Perſon aufgeworfen werden. Daß die Ausübung des Nießbrauches durch ſie auf Grund der Ausübungsüberlaſſung anders zu bewerten iſt als die Ausübungsanmaßung eines beliebigen Dritten, iſt ſelbſtverſtändlich. Sie »darf« ja den Nießbrauch ausüben, ſie iſt alſo auf Grund der Überlaſſung berechtigt, die Sache zu benutzen und ihre Früchte zu ziehen. Bei Beeinträchtigung ihrer Rechtsſtellung ſtehen ihr freilich keine Anſprüche gegen den ſtörenden Dritten zu; das unterſcheidet ja gerade ihre Stellung von der des Nießbrauchers ſelbſt. Ihre Gebrauchsberechtigung an der Sache iſt rechtlich nicht geſchützt; ſo haben wir hier abermals ein naturales Sachenrecht. Wenn man alſo die Behauptung aufſtellt, daß »die Überlaſſung der Ausübung nur einen obligatoriſchen Anſpruch gegen den Nießbraucher begründet«,[1] ſo kann das nur inſoweit richtig ſein, als geſchützte Rechte in Frage ſtehen.[2]

Es iſt Sache der poſitiven Rechtswiſſenſchaft, im einzelnen zu unterſuchen, wie ſich das naturale Sachenrecht zu den obligatoriſchen Anſprüchen verhält, in welchem Augenblicke es zur Entſtehung kommt – ſpeziell ob es die Beſitzüberlaſſung der betreffenden Sache vorausſetzt –, wie weit ſein Anwendungsgebiet und ſeine praktiſchen Konſequenzen reichen. Der philoſophiſchen Rechtsbetrachtung liegt es nur ob, die Eſſentialität des Begriffes naturaler abſoluter Rechte darzulegen. Wir glauben übrigens nicht, daß ſeine Bedeutung ſich auf die Sphäre

1) So z. B. Planck, Bürgerliches Geſetzbuch, Band III, zu § 1059.

2) Es fragt ſich freilich darüber hinaus, ob die Ausübungsüberlaſſung des Nießbrauchs ſich nicht in einer ſchlichten Ausübungsgeſtattung (ohne danebengehende Verpflichtung) erſchöpfen kann. Solche Fälle ſind ja in BGB. § 956, welcher Geſtattungen mit und ohne Geſtattungsverpflichtung unterſcheidet, offenbar vorgeſehen. Hier würde uns dann die naturale dingliche Berechtigung ganz rein und losgelöſt von allem Obligatoriſchen entgegentreten. Man denke auch an den Fall, wo der Eigentümer eines Grundſtücks einem anderen ſchlicht geſtattet, die Früchte eines Baumes abzupflücken. Wie will man der Rechtslage ohne die Annahme naturaler abſoluter Berechtigungen gerecht werden?

Digitized by Google

des bürgerlichen Rechtes beschränkt. Wir erinnern an diejenigen subjektiven öffentlichen Rechte, welche sich auf ein eignes Verhalten beziehen, und die sich, insoweit sie keinen Rechtsschutz irgendeiner Art genießen, als naturale absolute Rechte darstellen.

Positive Rechtsbestimmungen können »secundum leges«, »praeter leges« und »contra leges« sein, je nachdem sich im Gesamtaspekt der rechtlich zu normierenden Verhältnisse das in sozialen Akten wesensgesetzlich gründende Sein als sein-sollend darstellt, oder sich Anordnungen als erforderlich zeigen, die außerhalb der aprioristischen Sphäre liegen, oder das wesensgesetzlich Seiende sich mit Rücksicht auf die Gesamtverhältnisse nicht als sein-sollend zu behaupten vermag. Der scheinbare Widerspruch der »leges contra leges« hat zum Relativismus in der Rechtsphilosophie geführt. Er kann uns nicht mehr beirren, nachdem wir erkannt haben, daß hier nicht zwei Gesetzesinhalte, rein für sich betrachtet, sich widerstreiten, sondern daß vielmehr ein an und für sich bestehendes und zu erkennendes Seins-Gesetz durch eine wirksame Bestimmung derart umgestaltet werden kann, daß sich nunmehr dem Erkennen zwar ein anderes, aber nur mit Rücksicht auf die Bestimmung und durch sie bestehendes gesetzliches Sein darbietet. Die »leges secundum leges« sind freilich das Primäre; oder – um die Äquivokation zu vermeiden, in der hier »lex« einmal das Korrelat einer Seinserkenntnis, das andere Mal den Inhalt bzw. das Produkt einer Sollensbestimmung bezeichnet –: Jede Bestimmung wird sich zunächst nach dem wesensgesetzlich Seienden richten, insofern dies Seiende, an und für sich betrachtet, stets auch das Seinsollende ist. Es müssen besondere Gründe vorliegen und hinzutreten, wenn ihm dieser Sollenscharakter genommen, und damit der Anlaß für eine abweichende Bestimmung gegeben werden soll. Zu dieser »logischen« Priorität tritt nun eine – sozusagen – psychologische hinzu. So zweifellos auch die Freiheit der Bestimmung den Seinsgesetzen gegenüber ist, und so sehr auch eine richtige Bestimmung von dem Seienden zugunsten des Seinsollenden abweichen muß, so häufig ist doch auf der anderen Seite eine gewisse Unfreiheit der bestimmenden Subjekte, eine Tendenz, an dem Seienden festzuhalten, auch wo es nicht das Seinsollende ist, eine Unfähigkeit oder Unentschlossenheit, kraft eigener wirksamer Bestimmung das Seinsollende an Stelle des an und für sich Seienden zum Seienden zu machen. Diese Erscheinung gehört in die Sphäre dessen, was man als »Formalismus« im positiven Recht zu bezeichnen pflegt. Um sie von den mancherlei anderen Erscheinungen zu scheiden, die diesen Namen mit besserem

Digitized by Google

Rechte tragen, wollen wir von einem »Ontologismus« reden, der ſich überall kundgibt, wo in der poſitiven Rechtsentwicklung an dem weſensgeſetzlich Seienden – auch wenn es nicht ſein ſoll – feſtgehalten wird.

Gewiſſe Phaſen der Rechtsentwicklung mögen unter dieſem Geſichtspunkte eine Erklärung finden. Eine Rechtsſetzung, die ſich an dem Seienden orientiert, wird Verſprechungen zugunſten Dritter mit unmittelbarer rechtlicher Anſpruchserzeugung in der Perſon des Dritten nicht anerkennen können. Es iſt eine innere Emanzipation von den aprioriſchen Seinsgeſetzen erforderlich, wenn die Beſtimmung getroffen werden ſoll, daß ein Anſpruch, der aus einem zwiſchen zwei Perſonen vollzogenen Verſprechen unmöglich erwachſen kann, deſſen Exiſtenz aber im Hinblick auf die Bedürfniſſe des ſozialen Verkehrs erwünſcht iſt, kraft der Beſtimmung exiſtieren ſoll. Wenn in poſitiven Rechten – wie etwa im römiſchen Rechte – Verträge zugunſten Dritter nicht zu prinzipieller Anerkennung gelangt ſind, wenn ſie als »unmöglich« erſchienen, ſo fragt es ſich, ob dieſe Unmöglichkeit nicht im Hinblick auf die aprioriſchen Seinsverhältniſſe erfaßt worden iſt. Eine Beſtimmung, die dahin tendiert, ſich dem Seienden zu fügen, ſtatt aus eigener Kraft zu wirken, ſtößt ja in der Tat hier auf ein abſolutes Nichtſeinkönnen. Nicht das iſt natürlich unſere Meinung, daß man in Rückſichtnahme auf ein bewußtes oder gar formuliertes Seinsgeſetz die Unmöglichkeit des Vertrages deduziert habe. Vielmehr braucht das Seinsgeſetz keine andere Wirkung entfaltet zu haben, wie die logiſchen Geſetze, die ja auch das Denken der Menſchen leiten können und geleitet haben, ohne ins Bewußtſein getreten oder gar formuliert worden zu ſein. Auch darf man nicht glauben, daß bei einer »ontologiſtiſchen« Entwicklung des Rechtes, d. h. bei einer mehr oder minder großen inneren Bindung der Beſtimmungen an die Seinsgeſetze, alle dieſe Seinsgeſetze ſchlechthin zur Anerkennung gelangen müßten. Damit, daß ein unmögliches Sein nicht zum Gegenſtande der Beſtimmung gemacht wird, iſt nicht geſagt, daß nun alle Seinsgeſetze dazu gemacht werden müßten. So gibt es im römiſchen Recht ebenſowenig eine prinzipielle Anerkennung der – weſensgeſetzlich möglichen – echten Vertretung, als der – weſensgeſetzlich unmöglichen – Verträge zugunſten Dritter. Es iſt nicht Sache der aprioriſchen Rechtslehre, zu entſcheiden, worin die Erklärung der erſten Erſcheinung zu ſuchen iſt, ob in einer mangelnden Einſicht in die durch beſtimmte Akte des Vertretenen gewährleiſtete weſensgeſetzliche Möglichkeit oder in Gründen ganz anderer Art,

Digitized by Google

etwa darin, daß die römiſche Anſchauung es nicht duldete, »daß ein freier Menſch ſich zum bloßen Stellvertreter eines anderen hingab«[1], daß nach ihr der Wille der ſelbſtändigen Perſon »ſich nicht zur bloßen Durchgangsſtation fremden Willens degradieren konnte«.[2] Sicher iſt jedenfalls – und bedarf nach unſeren früheren Ausführungen keiner Darlegung mehr –, daß aus einer prinzipiellen Nichtanerkennung echter Vertretung kein Schluß auf die »Künſtlichkeit« dieſes Inſtitutes gezogen werden kann.

Von beſonderem Intereſſe für uns iſt die Entwicklung der Forderungszeſſion nach römiſchem Rechte. Wir ſehen hier – um über das Elementarſte kurz zu referieren –, wie derjenige, der eine Forderung »übertragen« wollte, ſich nach ius civile der ſog. delegatio nominis bedienen mußte. Der Gläubiger Titius (Delegant) weiſt ſeinen Schuldner Seius (Delegaten) an, das, was er ihm ſchuldet, dem Gaius (Delegatar) zu verſprechen. Daraufhin ſchließt der Delegatar mit dem Delegaten eine Stipulation folgenden Inhaltes: »quod Titio debes id tu mihi dare spondes? spondeo.« Infolge dieſer Stipulation hat Gaius nun von Seius dasſelbe zu fordern, was dieſer vorher dem Titius ſchuldete. Es iſt klar, daß es ſich um echte Übertragung hier nicht handelt. Der Delegatar wird ja nicht Inhaber des alten Forderungsrechtes, deſſen Inhaber zuvor der Delegant geweſen iſt; vielmehr wird durch die Stipulation eine neue – wenn auch der alten gleiche – Forderung erzeugt. Das Bedürfnis, die Mitwirkung des Schuldners auszuſchalten, hat dann zu neuen Formen geführt. Wer ſeine Forderung »übertragen« will, ernennt den anderen zum Prozeßbevollmächtigten, zum »procurator«, der nunmehr im Namen des Gläubigers deſſen Forderungsrecht geltend macht. Durch die hinzugefügte Klauſel, daß der Prokurator den einzutreibenden Forderungsbetrag für ſich behalten ſoll, ſucht man den Übertragungseffekt zu erreichen. Freilich beſitzt auch dieſer Prokurator in rem suam kein eigenes Forderungsrecht, ſondern macht lediglich ein fremdes Forderungsrecht geltend.

Wir gehen auf die hiſtoriſchen Einzelheiten ſelbſtverſtändlich nicht ein. Erſt die Rechtsbildung der Kaiſerzeit kennt eine unmittelbare Zeſſion; auch hier aber iſt es ſtreitig, ob durch das Zeſſionsgeſchäft das Forderungsrecht ſelbſt auf den Erwerber überging, oder ob lediglich ein ſelbſtändiges »Klagerecht«, ein »Ausübungsrecht« der immer noch fremden Forderung entſtand.

---

1) W. Endemann, »Handelsrecht« 4, S. 95.
2) Laband a. a. O. S. 186.

Digitized by Google

Es erhebt ſich die Frage, von welchen Geſichtspunkten aus die – wie die Entwicklungsgeſchichte zeigt, ſchon früh erſtrebte – Übertragung ſo langwierige und komplizierte Hemmungen erfahren hat. Warum hat man ſie nicht für zuläſſig angeſehen, ſobald ſich das Bedürfnis nach ihr herausſtellte; warum hat man den Umweg der Aktivdelegation einem ſchlichten Übertragungsakte vorgezogen?

Man darf nicht geltend machen, daß eine direkte Übertragung für die Römer »begrifflich« unmöglich geweſen ſei, inſofern ihnen die Obligation als ein »iuris vinculum« gegolten habe.[1] Offenbar iſt damit die Frage nur zurückgeſchoben. Definitionen pflegen nicht in abſoluter Willkür gegeben zu werden. Und wenn die begriffliche Beſtimmung der Obligation als eines »iuris vinculum«, wie jene Erklärung meint, in ſich einſchließt, daß ihre Abtrennung von der innehabenden Perſon nicht möglich iſt, ſo fragt es ſich natürlich, worin dieſe begriffliche Beſtimmung begründet iſt. Wenn wir nach dem Grund einer Erſcheinung fragen, ſo darf uns nicht mit dem Hinweis auf eine Definition geantwortet werden, die ſelbſt dieſen Grund zur Vorausſetzung hat. Nun haben wir feſtgeſtellt, daß ein Anſpruch ohne Mitwirkung des Schuldners unmöglich übertragen werden kann, inſofern ja durch die Übertragung der Verbindlichkeitsgegner des Schuldners und damit die Struktur der Verbindlichkeit geändert wird; und daß ferner auch eine ſchlichte Zuſtimmung des Schuldners zur »Übertragung« nicht genügen kann, inſofern der angeſtrebte Erfolg nicht in dem Übergang eines inhaltsidentiſchen, ſondern eines in bezug auf den Leiſtungsadreſſaten modifizierten Anſpruchs beſteht. Hier liegt es außerordentlich nahe, zu ſagen: Jene qualifizierte Übertragung mit Ausſchaltung des Schuldners erſchien unmöglich, weil ſie in der Tat unmöglich iſt; lange ſah man in ontologiſtiſcher Abhängigkeit auf dieſe Unmöglichkeit hin, bis man ſich zu der Freiheit durchrang, das, was auf Grund einer Übertragung nicht entſtehen konnte, auf Grund freier Beſtimmung an einen Übertragungsakt zu binden. Geſichert werden könnte eine ſolche Theorie – in dieſem wie in dem vorher erwähnten Falle der Verträge zugunſten Dritter – natürlich erſt durch umfaſſende hiſtoriſche Unterſuchungen.[2] Hier

1) pr. J. de obligationibus III, 13.

2) »Daß durch das Eintreten eines neuen Gläubigers auch der Inhalt der Leiſtung des Schuldners geändert wird«, hat Windſcheid – entgegen der von ihm in der Schrift über die Aktio vertretenen Anſicht – in den Pandekten (Bd. II § 329) mit Recht bemerkt. Nur meint er, daß das römiſche Recht urſprünglich angenommen habe, »eine ſolche Änderung brauche ſich der Schuldner nicht ohne ſeine Zuſtimmung gefallen zu laſſen«, während in Wahrheit

Digitized by Google

soll nur prinzipiell gezeigt werden, wie der historischen Forschung durch die aprioristische Rechtslehre eigene Gesichtspunkte dargeboten werden können.

Noch in der Theorie des gemeinen Rechtes hielt die herrschende Meinung an der Unübertragbarkeit der Forderungen fest und bestimmte die Rechtsstellung des Zessionars im wesentlichen dahin, daß er ein eigenes Recht auf »Ausübung« einer fremden Obligation erwerbe. Das Hauptargument war dabei, daß »die Forderung ihrem Begriffe nach unübertragbar« sei[1] – wobei offenbar nur an eine wesenhafte Unmöglichkeit, nicht wie vorhin, an den Widerspruch mit einer einmal supponierten Definition gedacht sein kann.[2] Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie sehr der Ontologismus sich – nicht nur in der Rechtsentwicklung, sondern auch in der Rechtstheorie – geltend machen kann. Oder anders gewandt: Wir sehen, wie verwirrend die Vermengung von Sätzen der aprioristischen Rechtslehre mit Fragen der positiven Rechtslehre sich erweist. Die wesenhafte Unmöglichkeit einer inhaltmodifizierenden Übertragung verhindert natürlich nicht die Möglichkeit abweichender Rechtsbestimmungen. Nirgends erweist sich prinzipielle methodische Unklarheit so verhängnisvoll wie da, wo man die freie, nur in Werterwägungen fundierte Rechtsbestimmung einengen will durch starre Seinsgesetze. Wir verstehen es vollkommen, daß unser heutiges Recht die Anspruchsübertragung ohne Einwilligung des Schuldners prinzipiell als möglich bestimmt; denn da es dem Schuldner in der Regel gleichgültig sein kann, an wen er leistet, ist es gerechtfertigt und soll mit Rücksicht auf die Verkehrsbedürfnisse so sein, daß durch Vereinbarung zwischen Gläubiger und Drittem seine Verbindlichkeit jene Modifikation erleidet. Umgekehrt aber ist es durchaus verständlich, daß eine Schuld-

---

jene qualifizierte Übertragung unmöglich ist und auch durch eine schlichte Zustimmung nicht ermöglicht werden kann.

1) So berichtet Windscheid a. a. O. Der Einwand Windscheids gegen die Unübertragbarkeit ist – unserer Auffassung gegenüber – durchaus unstichhaltig. Wir leugnen nicht, was er geltend macht: daß trotz aller Modifikation von einer »Selbigkeit« der übertragenen Forderung gesprochen werden kann; aber wir bestreiten, daß eine solche modifizierende Übertragung ohne weiteres möglich ist.

2) Sehr deutlich kommt das z. B. bei Kuntze zum Ausdruck: »Ich erkenne in der im römischen Rechte wahrgenommenen Fernhaltung der Singularsukzession vom Obligationsgebiet nicht eine bloß zufällige Erscheinung in der römischen Rechtsentwicklung, sondern den klaren Ausdruck einer aus dem innersten Wesen der Obligation sich ergebenden Konsequenz« (»Lehre von den Inhaberpapieren«, S. 220).

Digitized by Google

übernahme auch nach heutigem Rechte noch regelmäßig der Genehmigung des Gläubigers bedarf (BGB. § 414, 415). Denn dieſem kann die Perſon des Schuldners und ihre Leiſtungsfähigkeit in der Regel nicht gleichgültig ſein.

Während die Beſtimmungen in die Welt der rechtlichen Phänomene exiſtenzerzeugend und -vernichtend eingreifen, ſtehen ihnen die Tatſachen der Natur ſtarr und eigenmächtig gegenüber. Auch hier können Werterwägungen das Sein des Nichtſeienden oder das Nichtſein des Seienden wünſchenswert erſcheinen laſſen. An Stelle der ſouveränen, frei ſchaffenden Beſtimmung tritt aber hier die minder mächtige, vor dem Tatſächlichen, das ſie nicht ändern kann, gleichſam die Augen ſchließende »Fiktion«. Angenommen z. B., daß mit einer Tatſache allgemein eine beſtimmte rechtliche Wirkung verknüpft iſt, ſo kann unter gewiſſen Umſtänden dieſe Wirkung als nicht ſeinſollend erſcheinen. Zwei Wege ſtehen hier offen: Es kann kraft Beſtimmung der Eintritt der rechtlichen Wirkung in dem beſtimmten Falle ausgeſchloſſen werden. Oder es kann die Tatſache ſo behandelt werden, »als ob« ſie nicht beſtünde. Beide Wege führen offenbar zu demſelben Ziele. Der zweite iſt in dem uns bekannten § 162 BGB. eingeſchlagen, nach dem der Eintritt einer wider Treu und Glauben herbeigeführten Bedingung »als nicht erfolgt« gilt. Natürlich können durch Fiktionen nicht nur beſtehende Tatſachen ausgeſchaltet, ſondern auch nichtbeſtehende angenommen und beſtehende durch Annahme nichtbeſtehender erſetzt werden, um die rechtliche Wirkung des jeweils fingierten Tatbeſtandes entſtehen zu laſſen. Immer aber bleibt es dabei, daß es ebenſowenig Sinn hat, natürliche Tatſachen durch Beſtimmungen ſchaffen zu wollen, als Rechtliches als beſtehend oder nichtbeſtehend zu fingieren. Es ſind zwei prinzipiell verſchiedene Denkformen, wenn etwa bei der Übernahme einer Verbindlichkeit durch einen Dritten einmal fingiert wird, der Gläubiger habe ſeine Zuſtimmung erteilt, und das andere Mal beſtimmt wird, daß der Dritte auch ohne Zuſtimmung des Gläubigers Inhaber der Schuld werde. Nur der erreichte Erfolg iſt in beiden Fällen derſelbe.

Indeſſen kann der Erfolg einer Fiktion nicht immer auch durch wirkſame Beſtimmungen erreicht werden. Es iſt das insbeſondere überall da nicht möglich, wo es ſich nicht darum handelt, in einem möglichen Träger von Rechten und Verbindlichkeiten die Exiſtenz ſolcher Gebilde in einzelnen Fällen hervorzubringen oder zu verhindern, ſondern irgendeine Gegenſtändlichkeit überhaupt erſt zu einem ſolchen Träger zu machen. An dieſem Punkte wird die Eigen-

Digitized by Google

art des Problems der »juriſtiſchen Perſon« überaus deutlich. Es iſt ein Weſensgeſetz, daß nur Perſonen Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten ſein können. Daß irgend etwas aber Perſon iſt, iſt eine Tatſache, die niemals durch eine wirkſame Beſtimmung erzeugt werden kann.[1] Wo alſo das geltende Recht Rechte und Pflichten von Stiftungen oder gar von beſtimmten Vermögensmaſſen[2] anerkennt, kann nur eine Fiktion in Frage ſtehen, kraft deren ein ſolcher Gegenſtand behandelt wird, »als ob« er Perſon wäre. Es iſt aber ganz undenkbar, daß durch wirkſame Beſtimmung eine ſchlechterdings unperſönliche Gegenſtändlichkeit, wie eine Vermögensmaſſe oder eine Stiftung, in der Weiſe wirklich zu einer Perſon würde, wie der Dritte, zu deſſen Gunſten etwas verſprochen wird, kraft Beſtimmung wirklich Inhaber eines Anſpruches auf die verſprochene Leiſtung werden kann. Hier ſtehen bei der Verleihung juriſtiſcher Perſönlichkeit nicht nur Fiktionen überhaupt in Frage, ſondern ſolche eigener Art: Fiktionen, die im Gegenſatze zu den früher beſprochenen durch wirkſame Beſtimmungen niemals erſetzt werden können.[3]

Das Problem der juriſtiſchen Perſon reicht natürlich ſehr viel weiter; ja es liegt ſogar ſein Schwerpunkt an einer anderen Stelle. Als »juriſtiſche Perſonen« kommen in erſter Linie Perſoneneinheiten in Betracht, etwa Vereine, Handelsgeſellſchaften, Staaten. Es fragt ſich, ob man hier unabhängig von aller poſitivrechtlichen Normierung von einer Geſamtperſon reden kann, der, ganz abgeſehen von den Rechten und Verbindlichkeiten der ſie aufbauenden Einzelperſonen, Eigen-Rechte und -Verbindlichkeiten zuſtehen. Nun iſt zweierlei durchaus ſicher: Perſoneneinheiten, wie ſie hier in Frage

1) Es iſt ein möglicher, wenn auch nicht zu empfehlender Sprachgebrauch, nur da und überall da von »Perſönlichkeit« zu reden, wo eine poſitivrechtlich ſtatuierte Trägerſchaft von Rechten und Verbindlichkeiten vorliegt. Dann ſind ev. Stiftungen, nicht aber Sklaven Perſonen. Daß aber Perſönlichkeit »ſtets vom Rechte verliehen, nicht von Natur aus gegeben« iſt (Jellinek, »Syſtem der ſubj. öffentlichen Rechte« 2, S. 28), darf man nicht ſagen. Man überſieht dabei den urſprünglichen und fundamentalen Begriff der Perſönlichkeit, der mit dem poſitiven Rechte zunächſt nicht das mindeſte zu tun hat, und nach dem der Sklave, niemals aber die Stiftung Perſon iſt. Als Perſon in dieſem Sinne dokumentiert ſich, wer Akte beſtimmter Art, z. B. ſoziale Akte, zu vollziehen vermag.

2) Vgl. Hellwig, »Lehrbuch des deutſchen Zivilprozeßrechtes«, Bd. I, S. 293 ff.

3) Nur von hier aus kann es verſtändlich werden, daß man das Problem der juriſtiſchen Perſon ſo eifrig erörtert hat, ohne, wie es ſcheint, auch nur zu ahnen, daß auch in überaus zahlreichen anderen Fällen Abweichungen von Weſenszuſammenhängen im poſitiven Rechte vorhanden ſind.

Digitized by Google

ſtehen, ſind ſehr viel mehr, ja ſie ſind etwas prinzipiell Andersartiges, wie die Summe ihrer Mitglieder. Es ſind ganz verſchiedene Akte, in denen ich eine Gemeinde oder einen Verein denkend erfaſſe, und in denen mir die Gemeindemitglieder oder Vereinsgenoſſen insgeſamt zur ſinnlichen Wahrnehmung kommen. Und es gibt Prädikationen, die von der Perſoneneinheit gelten, ohne auf alle ihre Glieder, ja ohne ſogar auf irgendeines ihrer Glieder anwendbar zu ſein. Damit iſt freilich nicht geſagt, daß die Innehabung von Rechten und Verbindlichkeiten zu dieſen Prädikationen gehört. Wir wiſſen aus früheren Überlegungen, daß eine Einheit von Perſonen in der Weiſe Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten ſein kann, daß jeder von ihnen daran *teilhat*, daß ſolche Gebilde aus Verſprechungen, Einräumungen und anderen ſozialen Akten erwachſen können, welche die Glieder der Gruppe insgeſamt zu Adreſſaten haben. Hier aber iſt gefordert, daß eine Perſoneneinheit etwa Eigentümer iſt, ohne daß irgendeiner der fundierenden Einzelperſonen die Sache gehört oder mit gehört. Es fragt ſich, ob dies weſensgeſetzlich möglich iſt; ob wir in der Tat im Vereine nicht nur ein von den einzelnen Gliedern wohlgeſchiedenes und mit Eigen-Eigenſchaften[1] verſehenes Gebilde zu ſehen haben, ſondern ob die Scheidung im ſpeziellen ſo weit geht, daß von einem Eigentum oder von Verbindlichkeiten des Vereins, und dann natürlich auch von Verſprechungen, Einräumungen u. dgl. geſprochen werden kann, denen die einzelnen Mitglieder durchaus fernſtehen. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe ſchwierige Frage zur Entſcheidung zu bringen. Das Eine aber können wir feſthalten: Wenn eine ſolche weſensgeſetzliche Möglichkeit *nicht* beſteht, ſo liegt hier eine Fiktion, und zwar eine durch wirkſame Beſtimmungen nicht erſetzbare Fiktion des poſitiven Rechtes vor. Denn ſo gewiß es möglich iſt, Perſonen, welche Rechte nicht innehaben, durch wirkſame Akte ſolche zu verleihen, ſo gewiß iſt es unmöglich, bei Perſoneneinheiten, welche keine von den zuſammenſetzenden Gliedern abzuhebende und mit Eigenrechten zu begabende Perſönlichkeit beſitzen, eine ſolche Perſönlichkeit durch Beſtimmung ins Daſein zu rufen.[2]

---

1) Von Eigen-Eigenſchaften der Gruppe, welche ihr ſelbſt, aber nicht ihren Gliedern zukommen, kann man reden im Gegenſatze zu den fundierten Eigenſchaften, die ihr nur dadurch zukommen, daß ſie ihren Gliedern zukommen.

2) Wohl zu beachten iſt, daß ſelbſt im Fall einer Fiktion nicht das Vorhandenſein perſonaler Einheiten fingiert iſt – dieſe beſtehen ja zweifellos objektiv als Gegenſtändlichkeiten ganz eigener Art –, ſondern lediglich dies, daß

Digitized by Google

Es ist für uns von besonderem Werte, daß das Problem der juristischen Person als Problem das Dasein der aprioriſchen Rechtszusammenhänge zur Voraussetzung hat. Um ein positivrechtliches Interpretationsproblem handelt es sich hier gewiß nicht; daß das positive Recht unter bestimmten Voraussetzungen Vereine, Stiftungen u. dgl. wie Eigen-Personen behandelt, steht ja außer Zweifel. Problem kann nur sein, ob sie auch Eigen-Personen *sind*, genauer, ob solche Personeneinheiten ihrem Wesen nach es zulassen, daß sie, ohne Teilnahme der die Einheit bildenden Personen, Eigentümer, Verpflichtete und Berechtigte werden. Diese Frage aber kann von dem juristischen Positivismus, der nichts kennt als die willkürlichen Setzungen des positiven Rechtes, und der von Geltungszusammenhängen, die unabhängig von dieser Setzung bestehen, nichts wissen will, nicht einmal als Frage verstanden, geschweige denn beantwortet werden.

Man kann die Wesenszusammenhänge, die wir herausgehoben haben, rein an sich betrachten, unabhängig von ihrer Realisation. Es wäre eine Welt denkbar, in der sie sich überhaupt nicht realisierten, in der keine sozialen Akte vollzogen würden und auch sonst nichts von dem ins Dasein träte, wodurch Rechte, Verbindlichkeiten und Rechtsverhältnisse wesensgesetzlich entstehen.[1] Wo es dies alles aber gibt, ist es innig verwachsen mit dem übrigen Sein der natürlichen Welt, mit dem Gesamterleben der Akte vollziehenden Personen, ihren Gefühlen und Wünschen, ihrem Streben und Wollen, ihren Erwartungen und Befürchtungen usf. Das rechtlich relevante Geschehen, wo es sich realisiert, tritt uns innig verwoben mit anderen, außerrechtlichen Vorgängen entgegen. Es ist eine eigene Aufgabe, es aus der verwirrenden Fülle seiner Umgebung rein herauszuheben. Man weiß, wie juristische Laien ihre Rechtsfälle zu erzählen pflegen. Da ist ihnen etwas versprochen worden – ganz fest versprochen. Lange haben sie auf dies Versprechen gewartet, um so größer war ihre Freude, als man es ihnen gab. Zwar hatte der Versprechende gesagt, unter Umständen könne er das Versprochene doch nicht tun, und man hatte ihm darin zugestimmt. Aber er hatte das selbst als so unwahrscheinlich hingestellt; auch hatte man an diese Möglichkeit gar nicht mehr gedacht. Und dann hatte er doch, ganz plötzlich und unerwartet, sein Versprechen widerrufen..... Der

bestimmte, nach teleologischen Gesichtspunkten ausgewählte, personale Einheiten mögliche Vollzieher isolierter sozialer Akte und mögliche Träger von Eigen-Rechten und -Verbindlichkeiten sein können.

1) Selbstverständlich würde eine solche Nichtrealisierung nur die Anwendbarkeit dieser Gesetze, nicht ihre Geltung betreffen.

Digitized by Google

Juriſt – auch wo er keineswegs vom Standpunkt irgendeines poſitiven Rechtes aus urteilt – entnimmt aus dieſem Wortſchwall ſofort das Weſentliche: Ein Verſprechen war gegeben; ein Widerrufsrecht war vorbehalten, es wurde ausgeübt; der Anſpruch aus dem Verſprechen iſt damit erloſchen.

Ein guter Teil deſſen, was man als »juriſtiſche Begabung« bezeichnet, ſcheint uns in der Fähigkeit zu liegen, aus der ungeheueren Fülle des Geſchehens die rechtlich relevanten Linien mit unbedingter Sicherheit zu erſchauen und herauszuheben. Man ſpricht oft von dem »natürlichen Rechtsgefühle«, das den juriſtiſch Begabten auch ohne Kenntnis des in Betracht kommenden poſitiven Rechtes leite. Indeſſen kann man durchaus nicht ſagen, daß Menſchen mit einem beſonders fein entwickelten Fühlen für das, was gerechterweiſe ſein ſollte, ſtets auch beſonders begabte Juriſten wären; die Erfahrung ſcheint eher auf das Gegenteil hinzuweiſen. Viel wichtiger als das »Gefühl« für das Gerechte iſt das »Gefühl« für das rechtlich Relevante, d. h. für jene eigenartigen Geſchehniſſe, von denen weſensgeſetzliche Zuſammenhänge gelten, und die Einſicht in die Zuſammenhänge, welche von ihnen gelten. Die Prüfung des ſo gewonnenen Reſultates daraufhin, ob es auch den Erwägungen der Billigkeit und Zweckmäßigkeit ſtandhalten kann, bildet erſt die zweite Etappe.

Von hier aus geſehen kann es auch verſtändlich werden, daß fremde, längſt nicht mehr geltende Rechte auf den Juriſten einen ſo ſtarken erzieheriſchen Einfluß auszuüben vermögen. Nicht darum handelt es ſich dabei, daß das gegenwärtige Recht beſſer verſtändlich wird auf Grund der Kenntnis des Rechtes, aus dem es ſich etwa entwickelt hat. Das eigentlich Bedeutſame iſt vielmehr, daß die Kategorien, welche nicht nur dem betreffenden Rechte, ſondern jedem Rechte zugrunde liegen, und daß die Geſetze, welche in dieſen Kategorien gründen, mit beſonderer Schärfe und Klarheit erfaßt und erſchaut worden ſind; und daß ferner die Rechtstheoretiker jener vergangenen Zeit die Kunſt in beſonders hohem Maße beſeſſen haben, aus der verwirrenden Fülle des ſozialen Geſchehens das rechtlich Bedeutſame – welches mit dem nur für ein beſtimmtes poſitives Recht Bedeutſamen nicht verwechſelt werden darf – herauszuheben.

Schon die Betrachtung des Verhaltens rechtsunkundiger Laien hätte auf die aprioriſche Rechtsſphäre aufmerkſam machen können. Wie will man es erklären, daß auch für die, welche das poſitive Recht nicht oder kaum kennen, ſo viele Beſtimmungen ſich »von ſelbſt verſtehen«? Wie will man den grundſätzlichen Unterſchied verſtändlich machen zwiſchen den Beſtimmungen, über die man erſt

Digitized by Google

belehrt werden muß, und den anderen, bei denen es einer solchen Belehrung nicht bedarf? Wer mündlich einen Mietvertrag über ein Grundstück auf drei Jahre abschließt, mag sich wundern, wenn er erfährt, daß dieser Vertrag nach unserem Recht »als für unbestimmte Zeit geschlossen« gilt. Wer aber ein Darlehensversprechen gibt, wer auf einen Anspruch verzichtet, oder wer einen Vertreter ernennt, kann nichts anderes erwarten, als daß ihm eine Verbindlichkeit erwächst, daß sein Anspruch untergeht, und daß er durch die Akte des Vertreters berechtigt und verpflichtet wird. Will man etwa die Behauptung aufstellen, daß von den letzten Bestimmungen alle Menschen auf irgendeine Weise etwas zu erfahren pflegen, während die erste ihnen gewöhnlich unbekannt bleibt? Aber – selbst wenn man sich zu einer so haltlosen Konstruktion verstehen wollte – wie will man es verstehen, daß die erste Bestimmung, auch wenn man sie erfahren hat, vergessen werden kann, während bei jenen anderen Zusammenhängen die Rede von einem wirklichen Vergessen schlechterdings sinnlos wäre? Die Erklärung kann nur darin liegen, daß es sich hier um aprioriſche Zusammenhänge handelt, welche – wie schon Platon gezeigt hat – weder der Erkenntnis »von außen« zugeführt werden, noch dem Bewußtsein für immer entschwinden können, deren intuitive, unmittelbar einsichtige Erfassung vielmehr immer wieder gewährleistet ist, sobald sie das Subjekt in Erwägung zieht.

In den Sätzen der aprioriſchen Rechtslehre haben wir synthetische Urteile a priori im Sinne Kants zu sehen, nicht anders wie in den Sätzen der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft. Die »Möglichkeit« dieser Urteile suchte Kant zu erweisen durch die Darlegung, daß nur durch sie sich Erfahrung und Erfahrungswissenschaft konstituieren können. Es ist seitdem zu einem festen Grundsatz des Kantianismus geworden, daß alles Aprioriſche seine letzte Rechtfertigung nur finden kann, insofern es sich als das aufweisen läßt, was gewisse Fakten objektiver Kultur, wie Wissenschaft oder wohl auch Sittlichkeit, Kunst, Religion »allererst möglich macht«. Sehen wir von den Schwierigkeiten ab, welche einer solchen transzendentalen Deduktion sich entgegenstellen und sie, unserer Überzeugung nach, schließlich scheitern lassen, so erweist auch ein Blick auf die Sphäre, die Kant und seine Nachfolger unbeachtet gelassen haben, die prinzipielle Unhaltbarkeit jener Position. Mit absoluter Evidenz werden die Sätze der aprioriſchen Rechtslehre von uns erschaut. Wo ist die Wissenschaft, wo das kulturelle Faktum, durch deren Ermöglichung sie erst ihre Gültigkeit ausweisen sollen? Auf

Digitized by Google

das poſitive Recht und die poſitive Rechtswiſſenſchaft darf man ſich hier nicht berufen. Die Betrachtung deſſen, was hier in Beſtimmungen geſetzt wird, würde, wie unſere Unterſuchung uns überall gezeigt hat, zu durchaus Verſchiedenem, ja zu Entgegengeſetztem führen, zur Möglichkeit einer Vertretung wie zu ihrer Unmöglichkeit, zur Übertragbarkeit von Anſprüchen, wie zu ihrer Unübertragbarkeit. Und auf der anderen Seite könnte es möglich ſein, daß unmittelbar einſichtige Rechtsgrundſätze in keinem poſitiven Rechte jemals eine kulturelle »Objektivierung« gefunden hätten. Gewiß laſſen ſich auch die Abweichungen des poſitiven Rechtes von den ſynthetiſchen Sätzen a priori ſelbſt durch ſynthetiſche Sätze a priori verſtändlich machen. Aber durch die Betrachtung des poſitiven Rechtes ſelbſt können weder die einen noch die anderen gewonnen oder gar »deduziert« werden. Nirgends erweiſt ſich deutlicher als hier die Unhaltbarkeit jener ſeltſamen Umkehrung, welche unmittelbar einſichtige Zuſammenhänge ſtützen will durch den Hinweis auf kulturelle Inſtitutionen, die ſelbſt erſt durch jene Zuſammenhänge geklärt und verſtändlich gemacht werden können.

Daß ſynthetiſche Sätze a priori ohne weiteres, auf Treu und Glauben, angenommen werden ſollen, iſt auch unſere Meinung nicht. Und ebenſowenig vertrauen wir auf eine allgemeine Zuſtimmung, die ſich, gleichſam von ſelbſt, an jene Sätze anheften, oder auf eine »Denknotwendigkeit«, die uns ihre Wahrheit verbürgen ſoll. Wir erinnern an den Zuſammenhang zwiſchen den Verſprechungen einerſeits und den Anſprüchen und Verbindlichkeiten andererſeits, der unſicher und zweifelhaft bleiben mußte, ſo lange man ſich an den unklaren Begriff der Willenserklärung hielt, ohne ſich zur Klarheit über die Eigenart des Verſprechens und der ſozialen Akte überhaupt durchzuringen. Auch letzte Weſensintuitionen müſſen erarbeitet werden. Und nur die reine phänomenologiſche Analyſe vermag jene von Zweifeln nicht mehr belaſtete, evidente Einſicht in Weſenszuſammenhänge zu ſchaffen, die durch keine Berufung auf das, was durch dieſe Zuſammenhänge »allererſt möglich wird«, erſetzt werden kann.

§ 10. Die aprioriſche Rechtslehre und das Naturrecht. Man darf unſere aprioriſche Rechtslehre nicht verwechſeln mit dem, was man als »allgemeine Rechtslehre« oder als »juriſtiſche Prinzipienlehre« bezeichnet hat. Hier kann von einer Unabhängigkeit vom poſitiven Recht nicht geſprochen werden; vielmehr bilden die poſitiven Rechtsſyſteme das Objekt einer verallgemeinernden, induktiven Betrachtungsweiſe. Nach Adolf Merkel hat die allgemeine

Digitized by Google

Rechtslehre das zu bearbeiten, was den verschiedenen Rechtsdisziplinen gemeinsam ist, sowie die Gesetze der Entwicklung des Rechtes festzustellen.[1] Nach Bierling fällt der juristischen Prinzipienlehre die Aufgabe zu, das »herauszufinden, was in allen positiven Rechten gleichartig ist oder, mit anderen Worten, was der Gattung »Recht« – im Gegensatz zu allen Einzelrechten – angehört«.[2] Die aprioriſche Rechtslehre, in ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit von jedem positiven Rechte, hat damit nichts zu tun. Wohl aber vermag sie in gewisser Weise die Möglichkeit einer allgemeinen Rechtslehre erst verständlich zu machen. Daß wir in allen Rechtssystemen gewisse Begriffe und begriffliche Zusammenhänge wiederfinden, kann kaum begreiflich sein für die Ansicht, welche in ihnen durchaus willkürliche und an keinem objektiven Sein orientierte Schöpfungen der jeweils rechtsetzenden Faktoren sieht. Und ebenso rätselhaft muß es für sie sein, daß aus verschiedenartigen Disziplinen desselben Rechtssystemes gleichartige Begriffe und Zusammenhänge herausgehoben werden können. Man hat sich in jüngster Zeit bekanntlich mit schönem Erfolge bemüht, das öffentliche Recht mittels »zivilrechtlicher Begriffe zu bearbeiten«. Eine erkenntnistheoretische Fundierung vermag dieses Verfahren nur von der aprioriſchen Rechtslehre aus zu erhalten. Nicht um ein Hineintragen von Kategorien eines Gebietes in ein fremdes kann es sich hier handeln; das wäre nicht nur ein unwissenschaftliches, sondern auch ein unmögliches Unternehmen. Kategorien werden nicht »erzeugt« und nicht willkürlich »angewandt«, sondern sie werden entdeckt. Wären die Kategorien des Zivilrechtsgebietes in der etwa vom Staats- oder Verwaltungs- oder Zivilprozeßrechte geregelten Sphäre nicht an und für sich vorhanden, so könnten sie ebensowenig in sie hineingetragen werden, wie in das Gebiet der Mathematik oder Zoologie. Nur weil es in allen diesen Rechtssphären jene rechtlich relevanten Gebilde gibt, von denen wir gesprochen haben, vor allem also soziale Akte mit allen ihren Modifikationen: Versprechen und Einräumen, Gestatten und Übertragen, Verzichten und Widerrufen, Gesamtadressierung und Einzeladressierung, Vertretung und Eigenvollzug, Bedingtheit und Unbedingtheit usw., lassen sich die gleichen Begriffe bilden und begegnen uns die gleichen in ihnen gründenden Gesetzlichkeiten. Was sich πρὸς ἡμᾶς, d. h. im Hinblick auf den histo-

1) Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur »positiven« Rechtswissenschaft und dem allgemeinen Teile derselben. Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht Bd. I.

2) Juristische Prinzipienlehre Bd. I, S. 3.

Digitized by Google

riſchen Entwicklungsgang der Rechtswiſſenſchaft als eine Übertragung zivilrechtlicher Begriffe auf öffentlich rechtliches Gebiet darſtellt, bedeutet τῇ φύσει eine Identität oder Gleichheit der Gegenſtändlichkeiten und aprioriſchen Geſetzmäßigkeiten des Gebietes. Eine aprioriſche Grundlegung des öffentlichen Rechtes würde ſich mit der des Privatrechtes, wie wir ſie hier angebahnt haben, teilweiſe decken, inſoweit beiderſeits dieſelben Kategorien und Geſetzmäßigkeiten in Frage ſtehen. So iſt es, prinzipiell geſprochen, möglich, neben den aprioriſchen Grundlagen der juriſtiſchen Einzeldiſziplinen die Idee einer allgemeinen aprioriſchen Rechtslehre zu entwerfen (welche ſich von der empiriſch-allgemeinen Rechtslehre nicht nur prinzipiell unterſcheidet, ſondern auch ihre Möglichkeit erſt verſtändlich macht).

Die aprioriſchen Grundſätze des öffentlichen Rechtes können nicht ohne weiteres als Inhalte poſitivrechtlicher Beſtimmungsſätze auftreten, ſo wenig wie die des bürgerlichen Rechtes; ein Ontologismus würde ſich hier genau ſo verhängnisvoll erweiſen. Auch hier kann ſich das weſensgeſetzlich Seiende und an und für ſich Seinſollende, wenn es in das Ganze ſeiner ſachlichen Umgebung hineingeſtellt wird, als nicht ſeinſollend darſtellen. Sehr wohl zu beachten iſt aber, daß die dabei für das öffentliche Recht maßgebenden Geſichtspunkte ganz andere ſein können als beim bürgerlichen Rechte. Auch wo dieſelben, etwa in den gleichen ſozialen Akten wurzelnden Geſetzmäßigkeiten zugrunde liegen, kann die Stellungnahme der verſchiedenartigen rechtlichen Beſtimmungen zu ihnen eine durchaus verſchiedene ſein. Anders gewandt bedeutet dies, daß zivilrechtliche Beſtimmungsſätze nicht ohne weiteres eine Anwendung auf öffentlichrechtliche Verhältniſſe finden können. Es iſt von Wichtigkeit, dieſe Frage nach der Anwendbarkeit zivilrechtlicher Normen auf öffentlichrechtliche Verhältniſſe durchaus zu ſcheiden von der Tatſache, daß beiden Gebieten in weitem Umfange identiſche Kategorien und Weſenszuſammenhänge zugrunde liegen.

Beſtrebungen, welche wie die der empiriſch-allgemeinen Rechtslehre die Rechtsphiloſophie auf Erforſchung der allgemeinſten Seins- und Entwicklungsſtruktur des poſitiven Rechtes beſchränken wollen, pflegen in bewußtem Gegenſatze zu allen naturrechtlichen Tendenzen zu ſtehen.[1] Als naturrechtlich wird wohl auch unſer Verſuch gebrandmarkt werden, eine aprioriſche Rechtslehre unabhängig von allem poſitiven Rechte zu begründen. Und doch iſt mit dieſem Wort

1) Merkel a. a. O. S. 410 ff.

Digitized by Google

allein noch wenig gesagt. In zwei Punkten vor allem soll das Naturrecht gefehlt haben: in der Behandlung des positiven Rechtes und in dem Entwurf eines materialen und doch unbedingt und allgemein gültigen Rechtes. Von beidem ist die apriorische Rechtslehre weit entfernt. Ihr eigentümlicher Charakter liegt gerade darin, unabhängig von allem Rechte zu sein, von dem »geltenden« nicht minder, als von einem »gültigen« oder als gültig gedachten.

Man hat den Naturrechtsphilosophen vorgeworfen, daß sie mit dem ihnen in weiter Ferne vorschwebenden »idealen« oder »Vernunft-Rechte« die Lücken des positiven Rechtes ausfüllen, daß sie sogar die ausdrücklichen positiven Rechtssätze, wo sie dem »höheren« Rechte widersprechen, durch dieses ersetzen wollten.[1] Davon kann natürlich bei uns keine Rede sein. Wir reden nicht von einem höheren Rechte, sondern von schlichten Seinsgesetzen. Wir wissen, daß positive Rechtsbestimmungen von ihnen abweichen können; aber es wäre gerade für unsere Auffassung ein in sich sinnloser Versuch, die Inhalte wirksamer Bestimmungen ersetzen zu wollen durch die Wesenszusammenhänge, von denen gerade deshalb, weil sie innerhalb des sozialen Ganzen als nichtseinsollend erscheinen, in den Bestimmungen abgewichen worden ist. Es liegt nahe, überall da anders zu urteilen, wo es an ausdrücklichen Bestimmungen des positiven Rechtes fehlt. Wie viele Rechtsregeln gibt es, die nicht kodifiziert sind, und nach deren Kodifizierung auch kein Bedürfnis besteht, weil sie sich »von selbst verstehen« oder »aus der Natur der Sache ergeben«. Haben wir hier nicht deutliche Beispiele dafür, wie apriorische Wesenszusammenhänge die Lücken des positiven Rechtes auszufüllen pflegen? Zweifellos ist hier der Punkt, an dem der positive Jurist in die nächste Berührung mit der apriorischen Rechtssphäre kommt. Wäre man sich ganz klar über die Fülle solcher Sätze, die, obwohl nirgends formuliert, ohne weiteres angewandt werden, und deren man sich nur deshalb nicht bewußt zu sein pflegt, weil sie so ganz und gar selbstverständlich, so unmittelbar einleuchtend sind, so könnte man an der Existenz einer apriorischen Sphäre nicht mehr zweifeln. Aber doch ist ein apriorischer Satz als solcher noch nicht unbedingt legitimiert, Lücken des positiven Rechtes auszufüllen. Wo die allgemeinen ethischen oder Zweckmäßigkeitsgrundsätze des jeweiligen positiven Rechtes zu anderen Ergebnissen führen würden, muß auch von den Sätzen, die sich »aus der Natur der Sache« er-

1) Vgl. die Ausführungen bei Bergbohm, »Jurisprudenz und Rechtsphilosophie«, insbesondere die Zusammenfassung S. 140 f.

Digitized by Google

geben, abgewichen werden. Sie dürfen dem »Geiſte« des Rechtes, der ſich in jenen Grundſätzen konſtituiert, nicht widerſprechen. Darüber aber, ob ſie es tun oder nicht, kann die aprioriſche Rechtslehre ſelbſt niemals entſcheiden.

Jeder Naturrechtstheorie iſt die Idee eines unbedingt gültigen, eines Vernunftrechtes, weſentlich. Das Idealrecht ſoll unter allen Umſtänden einen Richtpunkt für den Geſetzgeber abgeben; daß es auch – wie wir ſoeben erörterten – dem Richter Anweiſungen zu geben hat, wenn das poſitive Recht ihm widerſtreitet, iſt keineswegs die Meinung aller Naturrechtler geweſen. Es wird vielmehr gedacht als »ein von menſchlichen Satzungen unabhängiges und in denſelben nur unvollkommen erſcheinendes Recht, welches ſeinen Grund in einer höheren ſittlichen Welt- und Lebensordnung hat und als Richtſchnur zur Beurteilung und Fortbildung des beſtehenden Rechtes zu dienen beſtimmt iſt«.[1] Es werden hier – in unſerer Sprache geſprochen – den Sachverhalten, die in geltenden, aber eventuell nicht gültigen (begründeten) Beſtimmungen geſetzt ſind, andere zur Seite geſtellt, die ihres objektiven Seinſollens wegen ſich zum Inhalte gültiger Beſtimmungen eignen. Nicht um ein rein ſittliches Sollen handelt es ſich dabei, ſondern um ein rechtliches Sollen; es ſtehen die Sätze in Frage, nach denen ſich eine Lebensgemeinſchaft von Menſchen in objektiv gültiger Weiſe regeln läßt. Der oft genug gerügte Fehler des Naturrechtes iſt, daß es an die Möglichkeit glaubte, ein Idealrecht für alle Zeiten mit unwandelbarem Inhalte zu entwerfen, ohne die Variabilität der Lebensverhältniſſe genügend zu bedenken, von denen die Gültigkeit ſolcher Sätze abhängig iſt.[2] Aber man darf über dieſer Tatſache die Probleme nicht vergeſſen, die hier noch liegen. Wenn es auch ſelbſtverſtändlich iſt, daß ſich keine allgemeinen Geſetze aufſtellen laſſen etwa über die Art, in der ſich ein Hausverkauf zu allen Zeiten und unter allen wirtſchaftlichen Verhältniſſen vollziehen muß, ſo fragt es ſich doch, ob es nicht hier Geſetzlichkeiten ganz anderer, relativ zu ihnen formaler Art gibt, die ſich nicht auf veränderliche Zeitumſtände ſtützen und daher in ihrer Gültigkeit unabhängig von aller Entwicklung des realen Geſchehens ſind. Indeſſen auch das ſind Fragen, um die ſich die aprioriſche Rechtslehre nicht zu kümmern hat. Genau ſo, wie ſie in aller Schärfe ſich ſcheidet von dem poſitiven Rechte und der poſitiven Rechtsanwendung und hier vor jedem Ontologis-

1) So Ahrens in v. Holtzendorffs Enzyklopädie ², S. 3. (Die Sperrungen ſind von uns vorgenommen.)

2) Vgl. etwa Stammler, »Wirtſchaft und Recht«, S. 170ff.

Digitized by Google

mus warnt, der positivrechtliche Theorien binden will an Wesensgesetzlichkeiten, muß sie es auch ablehnen, als richtiges Recht in Anspruch genommen zu werden. Wohl ist das, was a priori gilt, an und für sich zugleich das, was sein soll. Die Philosophie des richtigen Rechtes aber betrachtet die Wesensgesetze im Zusammenhange der Lebensgemeinschaft, in der sie sich realisieren und in dem ihr Sollenscharakter nun mannigfache Modifikationen erleidet. Insofern daher die aprioristische Rechtslehre sich mit den Problemen, die das Naturrecht aufgeworfen hat, überhaupt nicht befaßt, können ihr auch seine Fehler nicht vorgeworfen werden.

Noch einen dritten Vorwurf pflegt man dem Naturrechte zu machen. Einer seltsamen Umkehrung soll es sich schuldig gemacht haben: Staat und Recht hat es aus Grundsätzen abgeleitet, welche Staat und Recht bereits zur Voraussetzung haben. Gegen den Hobbesschen Versuch einer Rationalisierung des Vorganges der Staatengründung – und ähnliche Theorien eines Pufendorf, Rousseau, Kant und Fichte – wendet Jellinek ein, sie basiere auf einer falschen Auffassung des Rechtes. »Sie nimmt einen oder mehrere Sätze einer feststehenden staatlichen Rechtsordnung, um aus ihr den Staat herzuleiten, was nichts anderes als ein naives ὕστερον πρότερον ist. Wie lange Zeit hat es gedauert, ehe der Satz von der bindenden Kraft der Verträge, der dem Naturrechte so selbstverständlich erscheint, überhaupt gefunden wurde.«[1] Und in ähnlicher Weise wirft Georg Lasson in seiner Einleitung zu Hegels Rechtsphilosophie dem Philosophen vor, daß er die Gesichtspunkte des Naturrechtes nicht ganz überwunden hat, insofern er »gleichsam vor und unabhängig von dem Staate eine Sphäre des abstrakten Vernunftrechtes« angenommen hat.[2] Weit entfernt, diesen Einwänden zuzustimmen, erblicken wir gerade in der hier erwähnten Tatsache einen tief berechtigten Grundgedanken des Naturrechtes. Wenn Hobbes und andere Naturrechtsphilosophen Verträge ansetzen und aus ihnen Ansprüche, Verbindlichkeiten und andere rechtliche Folgen ableiten, so sind sie dazu durchaus berechtigt. Denn diese Folgen gründen, wie wir gezeigt haben, im Wesen der vollzogenen Akte; sie sind nicht, wie Jellinek meint, bloßer Bestandteil oder gar Produkt einer bestehenden Rechtsordnung. Mit gutem Grunde nahmen die Naturrechtler an, daß es zur verbindlichmachenden Kraft der Verträge keiner bestimmenden Setzung staatlicher oder anderer Faktoren bedarf. Mit gutem Grunde

1) Allgemeine Staatslehre ², S. 208.
2) Philosophische Bibliothek Bd. 124, Einleitung, S. 67.

Digitized by Google

reden ſie überhaupt von rechtlichen Zuſammenhängen, die beſtehen und ſich erforſchen laſſen, unabhängig von dem Beſtand und der Erforſchung des Staates und ſeiner poſitiven Beſtimmungen. Freilich: dieſe rechtlichen Zuſammenhänge als ſolche ſind noch kein »Recht«. Sie brauchen nie ins Bewußtſein getreten zu ſein. Es hat keinen Zuſtand gegeben, in dem ſie und nur ſie poſitive »Geltung« beſeſſen hätten. Hier mag das Naturrecht vielfach geirrt haben. Aber ſein Suchen nach einer Sphäre, die unbeeinflußt von den mannigfachen Geſtaltungen poſitiver Rechte ihre ewige Wahrheit beſitzt, war durchaus berechtigt. So findet eine der naturrechtlichen Grundtendenzen in der aprioriſchen Rechtslehre ihre Erfüllung.

Kein Name freilich könnte dieſe Tendenzen unpaſſender kennzeichnen als der des Natur-Rechtes. Denn weder handelt es ſich um ein »Recht«, noch ſpielt dabei die »Natur« irgendeine konſtitutive Rolle. In dreifacher Richtung iſt man – in letzterer Hinſicht – Irrtümern verfallen. Man hat gemeint, daß ſich die Allgemeingültigkeit der rechtlichen Geſetze aus der Gleichartigkeit der »Natur« der Menſchen ergibt, welche ſie entdecken. Man hat ferner gemeint, daß dieſe Geſetze nur von dem Menſchen oder allenfalls von Weſen gleicher oder ähnlicher »Natur« gelten. Und man hat ſchließlich die Zuſammenhänge, die man als geſetzliche in Anſpruch nehmen wollte, ausſchließlich in der Sphäre der »Natur«, d. h. des Phyſiſchen und Pſychiſchen, geſucht.[1] Aber das alles ſind haltloſe Interpretationen. Rechtliche Zuſammenhänge ſchöpfen ihre Objektivität nicht daraus, daß ſie allen Menſchen »von Natur aus eingepflanzt« ſind; als Weſensgeſetzlichkeiten ſind ſie einſichtig in ſich ſelbſt und beſtehen unabhängig davon, wie Menſchen oder andere Subjekte von gleicher oder verſchiedener Organiſation ſich zu ihnen verhalten. Es iſt ganz falſch, daß alle Menſchen ſie faktiſch anerkennen. Aber es iſt gleichzeitig für ihren Beſtand ganz belanglos, ob es geſchieht oder nicht. Auf das »natürliche Empfinden« des Menſchen und ihre »allgemeine Übereinſtimmung« darf man ſie ebenſowenig ſtützen wollen, wie irgendeinen arithmetiſchen oder geometriſchen Satz. Und ein mangelnder »consensus omnium« vermag ihnen ebenſowenig zu ſchaden, wie es den Beſtand der Sätze der höheren Mathematik berührt, daß nur ein minimaler Teil der Menſchheit von ihnen weiß und ſie einzuſehen vermag. Was wir evident einſehen, iſt, daß

1) Eine vierte – echt naturaliſtiſche – Verirrung, wonach allgemeine Naturgeſetzlichkeiten zugleich als Sätze richtigen Rechtes fungieren, liegt hier außerhalb unſeres Intereſſes (vgl. dazu Lask, »Rechtsphiloſophie«, in der Feſtſchrift für Kuno Fiſcher, II. Bd., S. 9).

Digitized by Google

etwa ein Anſpruch durch Erfüllung erliſcht. Daß **wir** es ſind, die es einſehen, iſt erſt eine zweite Einſicht, die um kein Haar ſicherer iſt als die erſte. Daß wir es aber ſind, denen das zuerſt Eingeſehene ſeine Gültigkeit verdankt, daß es in ſeinem Sein abhängig iſt von uns und unſerer Einſicht, das iſt, im Gegenſatze zu den beiden anderen Sätzen, etwas, das abſolut nicht einſichtig iſt; es iſt nichts als ein undurchdachter und in ſeiner Verallgemeinerung zu Widerſinnigkeiten führender Gedanke.

Auch die Vorſtellung, daß die rechtlichen Weſensgeſetze, wenn ſie ſchon nicht in ihrer Gültigkeit von Menſchen abhängig ſind, ſich doch ausſchließlich auf Menſchen beziehen, vermag uns nicht mehr zu beirren. Gewiß wiſſen wir nur von ſozialen Akten, die Menſchen vollziehen, von Rechten und Verbindlichkeiten, die Menſchen zu Trägern haben. Aber die Geſetze, die wir mit Sicherheit erkennen, gründen nicht darin, daß dieſe Menſchen, oder daß Menſchen überhaupt die Akte vollziehen und Träger der Rechte und Verbindlichkeiten ſind, ſondern ſie gründen im Weſen der Akte und im Weſen der rechtlichen Gebilde – gleichviel wo und wann ſie ſich realiſieren.[1] Sie gelten nicht etwa nur für unſere Welt, ſondern für jede denkbare Welt überhaupt.

Das Gegenſtändliche, auf das ſich die rechtlichen Geſetze beziehen, gehört nur teilweiſe zu dem, was man als Gegenſtände der Natur bezeichnet. Soziale Akte wird man zwar als etwas Pſychiſches bezeichnen können. Das aber, was aus ihnen entſpringen oder durch ſie modifiziert oder aufgehoben werden kann, Rechtsverhältniſſe, abſolute und relative Rechte und Verbindlichkeiten, iſt, wie wir gezeigt haben, weder phyſiſch noch pſychiſch; es iſt die Sphäre der abſolut eigenartigen rein rechtlichen Gegenſtändlichkeiten, die ſich hier eröffnet. Und ſo dürfen auch die Geſetze, die von ihnen gelten, in keiner Weiſe als Naturgeſetze betrachtet werden. An dieſem Punkte mußte auch der intereſſante und verdienſtvolle Verſuch Burkard Wilhelm Leiſts ſcheitern, eine auf die naturalis ratio begründete Rechtslehre zu konſtituieren.[2] Wenn er ſagt, daß »es jenſeits der poſitiven Rechtsſatzung ein Etwas gibt, auf welches unſere wiſſenſchaftliche Unterſuchung zurückgehen muß«, welches »der Rechtswille nicht ſchafft, ſondern nur entweder adoptiert oder zurückweiſt«, und »von dem aus wir erſt zu einem wirklich genügenden Verſtändnis der in verſchiedenen Völkern und Zeiten verſchieden geſtalteten

1) Vgl. auch die Schlußbetrachtungen des erſten Kapitels.

2) »Ziviliſtiſche Studien« 1854, 1855, 1859 u. 1877; vgl. ferner »Naturalis ratio und Natur der Sache« (1860).

Digitized by Google

Rechtsſatzung gelangen können«[1], ſo werden wir ihm darin freudig zuſtimmen. Aber ſchon die Bezeichnung dieſes »Etwas« als »das Reich der Naturſätze« muß bedenklich ſtimmen. Und die weitere Durchführung zeigt, daß es ſich dabei nicht etwa um rein terminologiſche Bedenken handeln kann. Auf »die faktiſche Natur der Lebensverhältniſſe«, auf ihre »Phyſis« ſoll ſich die Unterſuchung erſtrecken, auf die »naturalen, aus dem menſchlichen Verkehr hervorgehenden Organismen«; die ganze der juriſtiſchen Forſchung unterbaute Betrachtung wird in dieſem Sinne als eine »phyſiologiſche« gekennzeichnet. So wird die, urſprünglich höchſt wahrſcheinlich vorhandene, richtige Intention[2] von vornherein in falſche Bahnen gedrängt. An Stelle der rein rechtlichen Gebilde treten uns »Naturtatſachen« entgegen; an Stelle der aprioriſchen Weſenszuſammenhänge Sätze über »feſte Organismen und Einrichtungen«. Auch Leiſt hat ſich von dem der natürlichen Weltanſchauung ſo geläufigen und von der Philoſophie ſo oft als ungeprüftes Dogma übernommenen Glauben nicht losmachen können, daß es kein anderes Sein gibt als das der Natur, das der phyſiſchen und pſychiſchen Gegenſtände. So iſt es wohl verſtändlich, daß das, was ihm als eine der Hauptaufgaben der Wiſſenſchaft erſchien: »die durchgeführte Gegeneinanderſtellung der Natur der Verhältniſſe und des Gehaltes der poſitiven Rechtsſatzung«, von der Folgezeit nicht in ſeinem Sinn in Angriff genommen worden iſt. Und in der Tat: wenn man nichts weiter anerkennt als das »Reich der Tatſachen« und den »Bereich der Rechtsſatzung«, ſo können die ſpezifiſch rechtlichen Gebilde nur der ſubjektiven Setzung der Menſchen entſpringen. Und wenn man dann hinblickt auf die verſchiedenartigen und oft entgegengeſetzten Inhalte und Produkte dieſer Setzungen, ſo erſcheint der Schluß unvermeidlich, daß es ſich hier um durchaus willkürliche, allenfalls von Zweckmäßigkeitserwägungen geleitete Schöpfungen handelt. Es gilt, den Blick in eine ganz andere Richtung zu wenden, um den Zugang zu finden in das Reich der rein rechtlichen Geſetzmäßigkeiten, die in jedem Sinne unabhängig von der »Natur« beſtehen: unabhängig von der menſchlichen Erkenntnis, unabhängig von der menſchlichen Organiſation und unabhängig vor allem von der faktiſchen Entwicklung der Welt.

1) Vgl. beſonders das dritte Heft der »Ziv. St.«, Einleitung und § 1.

2) Daneben laſſen ſich freilich bei Leiſt noch ganz andersartige Intentionen herausheben.

Digitized by Google

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Digitized by Google